Владимир Мацкевич

ВВЕДЕНИЕ в философию

Цикл лекций, прочитанных
на методологическом семинаре 2008/2009 года

ЯНУШКЕВІЧ
выдавецтва

В этой книге представлен цикл лекций, прочитанных В. Мацкевичем в рамках методологического семинара 2008/2009 года. В поисках ответа на практический вопрос институционализации мышления в современном обществе автор разворачивает представления о зарождении и функционировании философии как социального института, предназначенного для культивирования мышления и заботы о его воспроизводстве и трансляции.

Лекции являются введением в философскую систему В. Мацкевича, которая получила развитие как в общественной и культурной практике, так и в последующих трудах, разрабатывающих методы мышления.

Владимир Мацкевич
ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ISBN 978-83-969297-7-8

Предисловие редактора

В 2011 году Владимир Мацкевич получил необычный подарок к своему дню рождения — книгу, написанную им самим. Автор не знал о ней, пока 14 мая томик не оказался у него в руках. Сборник статей разных лет под названием «Не думайте о рыжем и слепом утконосе...» был издан усилиями друзей и учеников. А в 2021 году, уже после ареста Владимира Владимировича, без его непосредственного участия вышли еще две книги. Они были основаны на ранее написанных, но не оформленных сериях текстов «Свобода и Мышление» и «Отвечая за себя. Записки философа с вредным характером».

Вот и эта книга выходит в то время, когда автор находится в заключении. Но она особенная даже среди этого ряда. Книга ждала своего часа без малого пятнадцать лет.

«Философские лекции» стали событием методологического семинара 2008/2009 года. С тех пор они существуют в виде стенограмм семинарских обсуждений, которые доступны и сейчас для тех, кто отважится углубиться во все перипетии и приключения идей, высказанных тогда. Для остальных мы подготовили книгу, которая, как и весь цикл лекций, называется «Введение в философию» и предлагает философский разговор от первого лица о мышлении, индивидуальности, идеях и философии.

Название книги немедленно ставит ее в ряд с многочисленными изданиями прежде всего учебного характера, обещающими поведать об основах философии. И это первая причина для написания редакторского предисловия. Ничего похожего на учебник философии читатель здесь не найдет.

Несколько раз автор сам повторяет, что эти лекции ни в коем случае нельзя воспринимать как некое знание, которое следует выучить. И это не личная скромность или неуверенность в сказанном. Шаблонность названия обманывает читателя: в книге он встретится не с введением в какую-то существующую вообще философию, изложенным Владимиром Мацкевичем, а введением в философию Владимира Мацкевича. А поскольку философия, по мнению автора, это разговор, то и сама книга — это начало философского разговора с Мацкевичем о философии. И это первая, но не единственная причина для написания предисловия. Чтобы вступить в этот разговор, хорошо бы читателю организовать свое восприятие. Поэтому, предваряя чтение, поговорим о контексте и обстоятельствах прочитанных лекций, языке и методе мышления Мацкевича.

От методологии к философии

Само объявление цикла лекций по введению в философию от человека, который почти пятнадцать лет принципиально отстаивал звание «методолога» в Беларуси, предполагает интригу. Эти лекции были прочитаны в рамках семинара. «Четверговый методологический семинар» — основная форма жизни минской методологической школы, точка сосредоточения мыслительной работы, со-бытие методологов. Семинарские сезоны обычно задавались теми или иными проблемами и задачами, которые актуальны для дальнейшего развития, для программы «Культурной политики»[1].

[1] Культурная политика — программа, содержательно оформленное представление об интеллектуальных и практических задачах развития мышления в Беларуси. Ключевым слоганом программы является «Думать Беларусь». Это тезис, помещающий Беларусь как уникальный

За год до начала этих лекций в семинарских обсуждениях появляется тезис, определивший направление мышления и практики методологов на ближайшее десятилетие. Это тезис-задача — обучить мышлению каждого. К тому времени (2007–2008 годы) СМД-методология как подход и движение уже имела более чем 60-летнюю историю[2] и уже произошел переход от изучения ставших форм мышления к развитой технике практикования мышления как в семинарах, так и в специальных формах организационно-деятельностных игр. Было накоплено множество представлений о мышлении, средств и инструментов его организации, была широкая практика участия методологов в развитии самых разных областей жизни: от дизайна до урбанистки и политики.

И именно задача «обучить мышлению каждого» становится тем вызовом, который заставляет Владимира Мацкевича собрать в систему накопленный им более чем за двадцать лет багаж представлений о мышлении, идей, схем, практик, опыта и понимания. Под эту задачу и происходит сборка; исходя из нее и следует понимать форму и содержание лекций.

«Обучить мышлению каждого» — в данном случае не педагогическая и не дидактическая задача. Речь не о том,

экземплифицированный объект в центр мышления. Программа «Думать Беларусь» была объявлена как основание для практических действий в 1994 году в журнале «Культурная политика» № 0.

[2] СМД-методология (системо-мыследеятельностная методология) — подход, в рамках которого работает В. Мацкевич и беларусское методологическое сообщество. Подход возник на базе Московского методологического кружка в 50-е годы XX столетия. Об этапах разворачивания СМД-методологии можно прочитать в статье В. Мацкевича «Хорошо быть молодым! СМД-подход в культурной политике и Культурная политика в метаподходе» (2001) (Мацкевич В. В. Не думайте о рыжем и слепом утконосе... Москва ; Минск, 2011).

чтобы наконец составить учебник по методологии или по мышлению. Эта задача культурно-политическая. Она сродни задаче обучения чтению, как ее ставил Ян Коменский в XVII веке, или задаче распространения всеобщей грамотности. И она взывает к тому, чтобы пересобрать всё имеющееся знание о мышлении по-новому, продумать способ бытийствования мышления как социального, культурного явления, задать его как социальный институт, воспроизводящийся во времени. Чтение, переставшее быть уделом единиц, — это поворот в культуре и истории человечества. Но для этого поворота само чтение должно было быть понятым и продуманным иным, чем прежде, образом. И такая постановка задачи по отношению к мышлению толкает методолога к тезису: *пришло время философии, СМД-философии.*

Почему философии? Здесь следует сослаться на одну из ключевых идей Мацкевича: о двух способах рационализации мира, или двух интенциях — философской и технической[3]. «*Мир рационализируется мышлением в двух интенциях: интенция на преобразование самого мира, собственно техническая интенция, и философская интенция, направленная на преобразование самого мышления. Рационализация как упорядочивание и преобразование и рационализация как осмысление и осознание. Вместе это как бы омышленивание мира и бытия. ...Думаю, что сейчас вторая интенция становится очень актуальной. Приходит время СМД-философии*[4]», — говорит методолог, формулируя свою задачу на одном из семинаров. Методологическая работа все-

[3] Мацкевич В. В. Техника // Всемирная энциклопедия: Философия. Мн., 2001.

[4] Обучить мышлению каждого (2007). Установочный доклад к сезону методологического семинара 2007/2008 / (Мацкевич В. В. Не думайте о рыжем и слепом утконосе... Москва ; Минск, 2011).

го предыдущего периода содержала в себе обе интенции — и философскую (познавательно-смысловую), и техническую в виде техник и практик мышления и гуманитарных технологий. До момента объявления этих лекций преобладающей была вторая интенция, тогда как философствование оставалось скорее вспомогательной функций. И вот к 2008 году назревает потребность в разворачивании СМД-философии.

Для поставленной практической задачи социализации и институциализации мышления оно как явление должно быть осмыслено и развернуто в философском дискурсе. И прочитанные лекции решают эту задачу, создавая целостную картину бытийствования мышления в мире. И уже через несколько лет именно эти представления о цикле жизни идей и устройстве института философии стали концептуальным основанием для разворачивания программы Летучего университета, который полагал и полагает своей задачей культивирование мышления и его институциализацию в Беларуси.

Методологические лекции

Итак, введение в философию Мацкевича — это цикл лекций, прочитанных в рамках методологического семинара 2008/2009 года. И это задает определенную специфику в разворачивании текста. Собственно, лекциями в традиционном смысле эти события можно назвать с большой натяжкой, разве что в силу наличия больших монологичных фрагментов. Более точно этот формат описывается как доклады на методологических семинарах. Однако для обычного читателя это уточнение мало что дает. И тем не менее для понимания текста важна суть происходящего на семинарах.

В докладах методологов действуют свои правила, например «Право докладчика на неприкосновенность собственного

дискурса существует, но оно ограничено, поскольку мышление законодательствует[5]». Это означает, что всё излагаемое помещается на доску (в виде схем), и эта доска становится общим пространством работы. И именно то, что происходит в этом общем пространстве — движение идей, критика и их развитие, — управляет семинаром.

Длинные монологи на семинарах случаются, но они не охраняемы правилами, то есть не неоспоримы. Аргумент «дайте докладчику договорить» в них не работает. Впрочем, диалог как форма также не является самоценностью. Ценностью является общая работа над идеями. Задуманное и подготовленное докладчиком может не только подвергнуться испытаниям критики, но и развиться прямо на семинаре в нечто новое. Иногда так и происходило в «философских лекциях». Более того, в рамках семинара 2008/2009 года после каждого из докладов проводилась дополнительная встреча по его обсуждению и работе над идеями. Это имеет значение для читателя этой книги.

Само движение лекций, разворачивание тем — это не только заранее продуманная логика, но и живой ход мысли, развивающейся в диалоге, который остался за текстом. И если первые лекции имеют больше заранее выстроенного, продуманного и сформулированного содержания, то по ходу движения автор всё более и более сам подходит к «границе незнаемого». Он двигается на ощупь, пытается ухватить идею и развернуть ее, подходит с разных сторон, проясняет мысль не только для слушателей, но и для самого себя. В самих лекциях, описывая появление идеи и работу с ней

---

5 Марача В. Г. Тринадцать принципов инквизиционного права в применении к интеллектуальной дискуссии // Вопросы методологии. 1994. № 3–4.

философа, он как будто оборачивает содержание сказанного на происходящее. Мы можем следить за тем, как постепенно меняется ход изложения, — и соотносить мышление здесь и теперь с рассказом о том, как оно происходит в институте философии, о котором говорит автор. Это отражается и на стиле, и даже на размере лекций: первые из них более повествовательные, многословные и длинные, последующие более лаконичные.

Нам сложно было найти адекватный формат, чтобы передать диалогичность происходящего, а значимая (особенно, завершающая) часть семинара состояла именно из споров, критики, уточнений — поэтому мы предпочли формат лекций, как это и было заявлено автором. Одна из лекций даже не вошла в книгу; она касалась уже непосредственной инвентаризации того, что сегодня в программе «Культурная политика» имеется для института философии в Беларуси. Для не включенного в контекст читателя эта часть была бы вряд ли понятна — она слишком завязана на конкретную ситуацию и людей. Однако эта лекция (или, скорее, семинар) важна как событие этого цикла, поскольку в самой интенции и проделанной работе проявляется прагматика этих событий. Это не просто рассуждения о философии и мышлении, а основания для практики организации мышления, организации и становления института философии в Беларуси. В принципе, такую инвентаризацию каждый заинтересованный в решении поставленной задачи может провести сам, воспользовавшись общей схемой института философии, предложенной Владимиром Мацкевичем.

Ключевым элементом методологических семинаров являются схемы, которые появляются и разворачиваются на доске. Представить их в застывшем виде в тексте довольно сложная задача — это как пытаться фиксировать со-

стояние рабочего верстака в процессе изготовления деталей. Схемы — особая знаковая форма отображения содержания мышления. Методологи используют схемы для организации совместного мышления, и это во многом определяет их вид и способ работы с ними. Это не рисунок, фиксирующий нечто существующее, а, скорее, силки, ловушка для мысли. Хотя в методологии наработан ряд схем, которые постоянно используются для определенных ситуаций (схема акта деятельности, схема трансляции культуры и воспроизводства деятельности и т. д.), схематичная работа на доске — это временный способ удержания содержания. «*Схема в мыследеятельности вводится как принципиально пустое функциональное место или система функциональных мест, как вызов и предложение наполнять эти функциональные места тем содержанием, которым располагает весь коллектив, принимающий в этом участие*», — так описывает В. Мацкевич схемы в своей статье в энциклопедии[6]. Поэтому, когда читатель будет встречать схемы в книге, ему следует представить, что докладчик стоит перед доской, рисует разные элементы как пустые места, постоянно поворачивается к схеме и тычет в нее пальчиком, говоря о том или ином элементе. Схемы дополняются и развиваются по ходу доклада, иногда они кочуют из одной лекции в другую, но они никогда не претендуют на онтологический статус, то есть не изображают то, что существует. Они лишь средство, орудие, к которому тем не менее относятся очень серьезно. Мы старались найти баланс в том, чтобы представить некоторые из схем в развитии их содержания, но надеемся, что читатель, постепенно освоившись, сам станет видеть происходящее на доске в динамике разворачивающейся мысли.

---

[6] Мацкевич В. В. Схема // Всемирная энциклопедия: Философия. Мн., 2001.

В живых напряженных дискуссиях методологов у доски — свой язык. Он не отличается гладкостью, привязан к локальному контексту и к людям, которые ведут разговор. А по мере продвижения и разворачивания темы, по мере выхода к вопросам, которые думаются здесь и сейчас, он становится похожим на человека, двигающегося вслепую. При подготовке книги мы постарались оставить возможность слышать живое движение мысли, отражающееся в языке. И, конечно, лекции полны «методологического диалекта», тех особых слов и словосочетаний, которые отражают способ интеллектуальной работы. Ключевой тезис «Культурной политики» Владимира Мацкевича — «Думать Беларусь» — представляет собой лингвистический казус, который несет в себе основную содержательную нагрузку, включает вызов и предложение новой практики мышления. Поэтому, встретившись с чем-то странным в тексте, не спешите считать это ошибкой. Возможно, это новая дверь, которую стоит открыть.

Философия о философии

Институт философии, пожалуй, главный герой этих лекций. Хотя В. Мацкевич, очерчивая область своего интереса, говорит так: «Предмет моего интереса сейчас — мышление и индивидуальность». При этом если об индивидуальности в книге есть и отдельная лекция, и много дополняющих рассуждений, то напрямую о мышлении речь практически не идет. Поэтому важно разобрать эту цепочку: мышление — философия — институт философии.

Начнем с того, что мышление вообще является главным предметом и проблемой методологии и современной философии, но ни с методологией, ни с философией мышление не отождествляется. Философия может быть одним из при-

бежищ (мест присутствия) мышления, которое обнаруживается в разные эпохи в различных сферах, где удерживается интеллектуальное напряжение. В разные времена такими пространствами жизни мышления были наука, инженерия, управление и, конечно, философия. Но она занимает в этом ряду особое место. Философия как занятие, как определенный образ жизни и действия является первым пространством воплощения мышления как особого социального и культурного феномена, как социального института. Интерес к бытийствованию мышления и толкает Мацкевича к тому, чтобы не только разбираться с философией, но и восстанавливать процесс становления института философии. Речь идет об институте социальном и культурном, который позволяет воспроизводить и длить во времени практики мышления, а не о формальной структуре, что входит в состав академии наук. И эта своеобразная археология в поисках мышления движет разворачиванием содержания лекций.

Необходимо сказать несколько слов о методе мышления В. Мацкевича. Здесь он пользуется содержательно-генетической логикой и методом псевдо-генетической реконструкции. Отыскивая начала бытийствования чего-либо, он выстраивает идеи, понятия, схемы в их содержательном развитии. Самым сложным и в то же время самым захватывающим является работа с онтологизацией тех или иных идей. И здесь снова мы можем увидеть, как изложенное содержание отражает то, как работает сам Мацкевич.

Понятия, схемы и даже целые исторические конструкции используются им как ловушки, силки для идеи. Они сами по себе не претендуют ни на статус истины, ни на онтологический статус. Но для размышления, для работы с ней идея неизбежно получает этот статус существования, чтобы обрести вес и наполниться содержанием.

Поисковый, недогматичный характер рассуждений проявляется в широком использовании аналогий, по отношению к которым следует быть аккуратными и помнить об их временном характере. Они лишь строительные леса для разворачивания мысли.

Выстраивая представления об институте философии как форме бытийствования мышления, Мацкевич прежде всего интересуется конструкцией и процессами, тем, как всё началось и заработало. Его пространные экскурсы в историю философии, театра, науки захватывающи, однако не могут и не должны восприниматься как учебник истории. Псевдогенетическая реконструкция как метод, котором он пользуется, существенно отличается от метода исторических наук; это, скорее, метод логический. Поэтому стоит внимательно отнестись к методологическим пояснениям, которые дает автор, чтобы не совершать ошибки в восприятии. Моменты зарождения, первых шагов и оформления тех или иных практик и процессов дают возможность ярче и четче увидеть саму конструкцию, разобраться в работе тех механизмов, которые за столетия обросли такими толщами фактов и обстоятельств, что предстают в виде чего-то незыблемого и существовавшего всегда. А задача, которая стоит перед автором, — практическая, деятельностная.

Как можно читать эту книгу?

Каждый философский разговор (а чтение этой книги — философский разговор) — это всякий раз уникальный путь двоих: автора и читателя. И всё же после обозначения некоторых обстоятельств, рамок и контекстов появления книги хотелось бы поговорить и о нескольких измерениях или

нескольких планах, в которых разворачивается содержание лекций.

Есть ряд основных тем, понятий и проблем, которые составляют содержательный каркас лекций: философия, идея, идеальный план, или план идеального, индивидуальность, институт философии. Эти темы иногда сходятся в одной лекции, иногда занимают одну или несколько лекций целиком. Часто они разворачиваются параллельно: содержание одной двигает развитие содержания в другой.

Объемность лекций возникает, если удерживать несколько планов, в которых содержание идей развивается. Первый план — повествовательный. Он создает основное представление о тех или иных понятиях, их связях, он как бы создает нарратив, описывающий картину мира Мацкевича.

Второй план — техника работы с содержанием. И здесь следует различать как минимум два режима работы. Во-первых, это появление идеи как содержательно пустой фиксации проблем, разрывов в знаниях. Это похоже на ловлю солнечного зайчика, поиск слов, метафор, аналогий, воображение и творчество, в котором встречаются повторы или противоречия. Во-вторых, постепенное наполнение идеи содержанием, выстраивание связей, устранение противоречий, формирование того, что в виде знания может быть транслировано дальше.

Третий план — прагматика, или забота Мацкевича, в ходе лекций. Куда бы ни уводили рассуждения и поиск, сколько бы экскурсов или реконструкций ни было совершено, обозначенная в начале лекций цель выступает рамкой и не просто задает путь, но является движущей силой, энергией для развития содержания. Особенно это проявляется в работе с понятиями, имеющими свою богатую дисциплинарную историю: индивидуальность, философия и т. д.

Мацкевич не обращается ко всему богатству собранных за века знаний, он игнорирует большинство наработок в рамках научных дисциплин не от неведения, а в силу устремленности к собственной цели, которая ни в каких научных дисциплинах не ставилась. Удерживая эту нить, задаваясь периодически вопросами «А что сейчас делает Мацкевич? В чем его забота?», читатель добавит еще одно измерение в этот разговор с автором.

Находясь в заключении, Владимир Мацкевич продолжает работать и развивать свой метод, двигается к решению задачи «обучение мышлению каждого». Он уже подготовил следующий цикл лекций, продолжающих и развивающих его философскую концепцию о мышлении и метод. Будем надеяться, что у этой книги появится и второй том.

2023 год

От автора

Этот цикл называется «Введение в философию». Понятно, что это очень амбициозное начинание. Вызов, актуальность и необходимость этих лекций, прочитанных более десяти лет назад, остались в прошлом. Сейчас другая ситуация, но потребность в философии и в мышлении осталась, а может, стала еще большей.

Понятно, что такой цикл невозможно затеять и прочесть, не ориентируясь на какие-то образцы и прототипы. Образцом для меня выступали лекции с аналогичным названием некоторых философов конца XIX — начала XX века. Это в первую очередь русские философы, которых я читал еще в студенческие годы: Георгий Челпанов, Николай Лосский, Эрнест Радлов и другие. Не все эти авторы были чистыми философами, но жанр «введение в философию» занимал особое место как в их собственной деятельности, так и в том интеллектуальном напряжении, которое создавалось ими накануне великих потрясений. Не они были авторами этих потрясений, но они создавали фундамент рационального отношения к приближающимся потрясениям. Именно это участие в создании рационального фундамента меня и вдохновляет в них.

Принять что-то за образец — не значит подражать. Мне кажется, я никому не подражаю. Хотя и не стремлюсь к оригинальничанию. Мне важно разобраться. И важно сделать это вместе с вами!

2009 год

Лекция 1. Иллюзия знания и право судить об ошибках

Философия, знание и здравый смысл

Начну с того, что я не могу с полной уверенностью и сталью в голосе ответить на вопрос, что такое философия. Ответить так, чтобы вы могли это записать, выучить наизусть и запомнить на всю жизнь. Более того, я думаю, что никто по здравом размышлении не взялся бы сказать, что он знает философию, знает, что такое философия, и то, что он рассказывает, пишет, — это и есть философия. И тем не менее любой рассказ о философии, если он чего-нибудь стоит и заслуживает внимания, представляет собой некоторое философствование. Поэтому и свои доклады, или лекции, я буду строить (по крайней мере, стараться) как философствование.

Начну с рассуждения, которое должно привести нас (меня и тех, кто меня слушает) в то пространство, где возможно философствование. Самый первый момент, который необходимо зафиксировать и отметить, — что всё, что мы знаем или представляем себе про философию, являет собой некий *разговор* и *рассуждение*. Рассуждение вслух или имитация рассуждения, записанная в тексте. И в этом смысле философия попадает в круг очень большого числа разных других разговоров, размышлений и рассуждений. При этом фило-

софский характер разговоров и рассуждений определяется их содержанием, то есть *о чем разговаривают и о чем рассуждают*. Если разговаривают о том, что знают, или о том, что известно, то это не может быть отнесено к философствованию. Если пытаются рассуждать о чем-то как о том, что знает кто-то другой, как о знаемом кем-то, то это тоже не может быть отнесено к философствованию. Разговор и рассуждение, которые могут характеризоваться как философские, всегда находятся на *границе знания*. Если мы оказываемся в ситуации, когда чего-то не знаем или у нас недостаточно знания об этом, но тем не менее по каким-то причинам эта тема требует нашего к себе внимания, тогда может начаться философское рассуждение, философский разговор.

Пребывание в области незнания очень важно для философского разговора. Область незнания противопоставляется не столько области знания, сколько иллюзии знания. Мне это рассуждение про иллюзорность пребывания человека в знании кажется очень важным, особенно потому, что сегодня мы имеем дело с очень низким интересом к философской беседе. Наверное, было время, когда философия занимала в жизни людей не такое место, как сейчас, а гораздо большее. Тогда люди нуждались в обсуждении, и время от времени обсуждение выходило на общие и принципиальные темы. Когда нуждались в обсуждении, философия не представлялась чем-то экзотичным, редким и неважным. Ей находилось место в жизни самых разных людей: от правителей до обывателей. С течением времени пространство философии сужалось, всё меньше и меньше людей нуждалось в обсуждениях. Я не знаю, как в других странах или в других культурах, но сейчас в Беларуси, когда начинается философствование, большая часть слушателей, участников разговора к этому абсолютно безразлична или даже враждебно настроена. Откуда берутся

эти враждебность или безразличие? Они появляются оттого, что современные люди пребывают в иллюзии знания. Они думают, что если они чего-то не знают, то обязательно есть где-то люди, которые это знают, нужно просто обратиться к знающему человеку, и он расскажет, объяснит, даст ответ на вопрос. Но расскажет уже в совершенно другом жанре и типе говорения, не таком, как философское.

Философский разговор требует презумпции незнания от всех его участников, принятия установки незнания. Именно это обстоятельство выступает мотивацией к тому, чтобы начать философствовать. Мы начинаем рассуждать о том, чего не знаем. А если кто-то из присутствующих думает, что он знает или, по крайней мере, подозревает, что кто-то об этом знает, тогда рассуждение с презумпцией незнания выглядит глупым. Только безумные или люди с не очень хорошо организованным умом могут говорить о том, чего не знают. Согласитесь, что большинство безумцев или умалишенных — по крайней мере, в обыденном восприятии — это люди, которые говорят о том, чего не знают. Но к этому же разряду относятся и философы. Философствование — это как раз говорение о том, чего никто не знает. *Именно незнание заставляет людей выходить в эту особую область, особую сферу деятельности и мышления, которую мы называем философией*[7].

---

[7] Строго говоря, установка на незнание выводит не только в сферу или область философствования, но и в сферу науки и научной деятельности. О науке речь пойдет ниже, сейчас же достаточно того, что в этом наука и философия когда-то были неразличимы. Принципиальное различие науки и философии заключается в подходе к незнанию, в методе. Философия базируется на спекулятивном методе, а наука — на позитивном. Или иначе: философ рассуждает и разговаривает о незнаемом и непознанном, а ученый познает непознанное в позитивном опыте, верифицируя то, что

Чтобы прояснить вопрос, что является содержанием философского рассуждения, философского разговора, необходимо зафиксировать две оппозиции. С одной стороны, это оппозиция со знанием. С другой стороны, это оппозиция с тем, что обычно понимается под умом (здравый смысл, практический ум). Эти две оппозиции задают очень сложную, проблемную сферу, или зону, существования философии.

Философы говорят о том, чего не знают, рассуждают об этом, а нормальные люди, умные люди никогда не говорят о том, чего не знают. О том, о чем не знают, принято молчать. Соответственно, любая ситуация философствования воспринимается как ненормальная, как некое безумие. Между прочим, так было всегда. Люди, которые интересуются философией, знают о том, что Сократа преследовали именно за то, что он приходил, как все порядочные афиняне, на Агору — публичное место — и начинал рассуждать о том, чего не знает, и тем самым, по мнению афинских обывателей, развращал молодежь. Молодежь должна заниматься приложением ума к практической, повседневной жизни и деятельности. Нужно напрягать ум или пользоваться знанием для того, чтобы делать вино, управлять кораблями, вести торговлю или еще что-нибудь, но ни в коем случае

ранее было непознанным, как познанное. Долгое время позитивный метод противопоставлялся спекулятивному как устаревшему, как негативному: такому, которого следует избегать в познании. Такое отношение исходило из предположения, что возможно полностью заменить философию наукой, оставить спекулятивный метод в прошлом и руководствоваться только позитивным. До сих пор многими разделяется такой взгляд (позитивизм, сциентизм) на познание, на философию и науку. Однако после того, как Карл Поппер сформулировал методологический принцип фальсификации, фальсифицируемость знания, а не его верификация стала главным критерием научности, философии нашлось новое место и в научной деятельности.

нельзя тратить время попусту, размышляя о том, чего никто не знает. Сократ же занимался именно этим. Даже сократический метод — майевтика — таким образом и выглядит. Сократ подходил к какому-нибудь человеку и спрашивал у него какую-нибудь простейшую вещь, например: «Что есть красота?» И человек ему отвечал: «Кто же этого не знает?» Обыденные, простейшие слова, которые употребляют люди, всегда наполнены каким-то само собой разумеющимся смыслом и содержанием. Когда мы употребляем общеизвестные слова, мы знаем, что за ними стоит. Там нечего размышлять, все об этом как бы должны знать. Сократ усомневал то, что говорилось по поводу обыденных вещей, и с этого начинался какой-то очень странный разговор. По крайней мере, разговор, связанный с длительным состоянием удивления у говорящих. Это удивление — *философское удивление* — и есть один из признаков философского разговора и метода философского разговора, философского рассуждения, который изобрел Сократ, — майевтики. Нельзя удивиться тому, что понимаешь. Удивление в таком разговоре было возможно только потому, что простые и, казалось бы, понятные вещи вдруг становились загадочными. Сократу нужно было вызвать у собеседника удивление. Но я думаю, что до того, как вызвать это удивление у собеседника, он сам удивлялся. И это тоже выступало для него мотивом, чтобы выходить на площадь, на рынок, на Агору, мотивом, чтобы начинать разговор.

Но, кроме странности в отношении знания, такой разговор вызывает еще и вопросы практического порядка. Зачем, собственно, человек выходит и начинает говорить о том, чего не знает? Сократ тоже задумывался об этом и рассуждал следующим образом: «Этим (разговором о незнаемом) могут заниматься только досужие люди». Люди,

имеющие досуг, не обремененные практическими задачами и не участвующие в том, чтобы производить зерно, стричь овец, делать амфоры, статуи или еще что-нибудь. Люди, у которых нет бытовых и практических задач (практических в плане повседневной жизни). Человеку, у которого не обеспечена еда на зиму, кров или еще какие-либо потребности, некогда заниматься досужими рассуждениями и разговорами, он должен обеспечивать себе, своей семье, своим согражданам жизненно необходимое. Поэтому человек, включенный в практическую деятельность, с точки зрения Сократа (по крайней мере, в описании Платона), естественно, не мог и не имел склонности заниматься философствованиями. И только тот, кто имел досуг и был совершенно ничем не обременен, мог этим заниматься.

А кто в те времена мог относиться к людям, которые имеют досуг, кто мог заниматься философией? Во-первых, это были дети, времяпрепровождение которых так и называлось — досуг, или по-гречески «школа». Этим могла заниматься некоторая часть детей, вполне подросших, чтобы в полной мере владеть языком, но еще не ставших взрослыми, чтобы обременять себя какими-то задачами, потребностями практической жизни. Другая группа населения Древних Афин, которая имела досуг для того, чтобы заниматься рассуждениями и разговорами, — это, конечно же, аристократия, то есть люди, на которых работали другие и которые имели для жизни достаточно всего, чтобы не выполнять практических задач. Когда возникала угроза государству, аристократы шли воевать; в перерывах между войнами они немного занимались военными упражнениями, а всё остальное время были свободны и могли посвятить себя философствованию. И была еще одна категория людей в Древних Афинах: особого рода маргиналы, которые не были

обеспеченными аристократами, но при этом имели настолько низкие потребности, что могли себе позволить не обременять себя добыванием хлеба насущного. К ним относился и сам Сократ, и люди, которые, позаимствовав у него эту жизненную установку, возвели ее в принцип. Они называли себя киниками — по названию места, где они собирались (Киносарг — собачье место). Их дразнили собаками, и они с особой гордостью приняли это название — кинос. Типичным представителем киников был «внучатый философ» — ученик Антисфена, ученика Сократа — Диоген. Он сознательно ограничивал свои потребности до полного минимума, чтобы иметь досуг для философских разговоров и философского размышления.

Дети, аристократы, киники — вот эти три группы людей, которые в Афинах культивировали философию, философские разговоры, философское размышление. Но занятия философствованием, по сравнению с достойными практическими делами, считались глупыми. Глупыми, то есть лишенными здравого смысла. Эта оценка относилась не к содержанию разговоров или интеллектуальным способностям говорящих, а к самому занятию.

Другое дело — специальная категория людей, которые назывались софистами. Они появились в так называемой Великой Греции (это Сицилия и юг Италии, там, где сейчас Калабрия), затем распространились на ионийское побережье. Остатки тех греческих городов сейчас могут увидеть все туристы, посещающие турецкие курорты. Затем софисты появились в континентальной Греции — на полуострове и в Афинах. В отличие от «досужих философов», софисты зарабатывали себе на жизнь, имитируя умные разговоры и рассуждения. Может быть, в силу отсутствия достаточного количества развлечений в Древней Греции софистические

упражнения пользовались популярностью. Их точно так же, как и гетер, музыкантов, поэтов, приглашали на пиры к богатым людям, где они занимали присутствующих своими умствованиями. Их занятие не считалось глупым, поскольку они таким образом добывали себе хлеб насущный. Однако уже ко времени Сократа софисты своими рассуждениями сильно дискредитировали «мудрость», которую они демонстрировали в своих беседах. Настолько дискредитировали, что само упоминание софистов характеризовало человека как глупого. И эта характеристика уже относилась к содержанию рассуждений. Сократ, называя себя философом, стремился отделиться от софистов, как от дискредитировавших суть и содержание философского разговора.

Помимо того, что у философии такие сложные и странные отношения со знанием и с практическим умом человека, у древнегреческих философов возникли «напряжения» и с мудростью. Может быть, сами по себе по отношению к мудрости они бы и не возникали, если бы мудрость не препятствовала вести философские беседы, философские разговоры. Если философский разговор, философское рассуждение разворачиваются в области, где никто ничего не знает, то, когда в компании появляется мудрец, разговор не получается. Если никто ничего не знает, то в этом незнании участники философского разговора как бы равны. Если в компанию затесался мудрец, то он точно не равен всем остальным. И тогда философский разговор из разговора одинаково незнающих превращается в некое вещание мудреца и слушание, внимание этому вещанию со стороны остальных присутствующих.

То, что у нас сейчас с вами происходит, конечно же, не является в полном смысле философским разговором, потому что оно напоминает софистическую ситуацию, когда один

вещает, а другие с конспектами что-то себе помечают. Не дай Бог, если вы то, что помечаете себе, потом выучите и будете использовать как знание[8].

Итак, у философа странные и натянутые отношения со знанием, странные и натянутые отношения с умом, здравым смыслом и странные и натянутые отношения с мудростью, которая, даже если происходит из откровения, интуиции, богатого жизненного опыта или еще чего-нибудь, мешает или препятствует ведению философского разговора и философского рассуждения в силу неравенства участвующих в разговоре по отношению к теме разговора. Можно было бы разобрать последовательно, что происходило с этими натяжками и странностями отношений философии с тремя названными категориями, и представить историю философии как разворачивание этих отношений. Однако сейчас я остановлюсь более подробно только на одном: философский разговор и проблема знания и незнания.

Проблема знания — откуда знание берется, что оно означает, где у него границы и пределы — это достаточно старая тема рефлексии самой философии. Философия так или иначе постоянно должна была иметь дело со знанием.

---

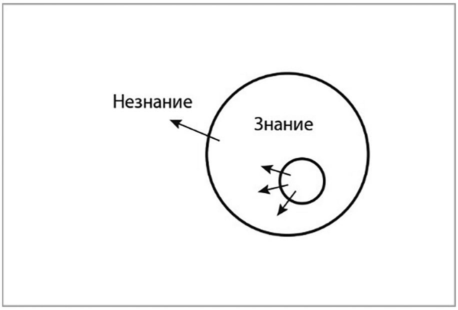
[8] За века и тысячелетия своего существования философия накопила множество знаний. Но знаний чего? Знаний о чем? Что такое философское знание, в чем его отличие от других типов знания и чего стоит философское знание, следовало бы говорить специально. Оно требует специального отношения. Научное знание и научные книги живут в истории не так, как философское знание и философские книги. Книги философов переиздаются и читаются, а научные книги остаются в прошлом. Но научное знание переходит в другие книги, и мы получаем научное знание не из первоисточников, а из пересказов. Для научного знания важен результат, вывод, это и транслируется. С философскими книгами несколько иное обращение. Важен способ рассуждения, а не сам вывод, к которому в результате рассуждения приходят.

Здесь придется сделать небольшой экскурс в древнегреческую ситуацию философии. Я уже говорил о том, что Сократ был (по крайней мере, по преданию) первым человеком, который отказался от того, чтобы называться мудрецом, то есть софистом. Но, помимо софистов, с которыми Сократ не хотел иметь ничего общего, были еще мудрецы, к которым греки относились с почтением. По крайней мере, была такая традиция: считать, что греческая культура закладывалась, кроме прочего, еще и семью мудрецами. Называлось 12–14 разных имен, но тем не менее сакральная цифра семь обозначала первую когорту людей, которые порождали греческую мудрость.

Одним из этих мудрецов, которого, как правило, называют первым и, как правило, никогда не исключают из списка семи, был Фалес. Фалес — человек, по преданию, учившийся у представителей более древних культур. Как обычно рассказывается, он учился у египетских жрецов, у халдеев Вавилонии и у гимнософистов в Индии (кто такие гимнософисты, правда, никто не знает, но тем не менее он у них чему-то учился). Фалес был родоначальником, как потом это стали называть, ионийской, или милетской, школы философии, которая занималась физикой, или природой, первоначалами вещей (фюзис — природа вещей). Фалес, а затем и его последователи из милетской школы — Анаксимандр и Анаксимен — рассказывали, что в начале вещей, в природе вещей лежит некая одна субстанция. Среди этих субстанций могли называться вода, огонь и еще что-нибудь. Это порождало определенное знание, дальше последователи и ученики этих людей начинали рассуждать и всем рассказывать о том, что лежит в основе всего сущего. Анаксимандр, например, говорил об апейроне. Потом Левкипп с Демокритом придумали атом.

Сократ отказался и от такого знания. Несмотря на то, что милетская школа во главе с Фалесом называется философской, она философией на самом деле не занимается. Придуманная кем-то первопричина кладется в основу мира и дальше уже транслируется как знание. Потом, правда, приходит другой философ и опровергает это знание, но опровергает, не аргументируя, а просто выставляет вместо объявленной кем-то первопричины, или начала всех вещей, какую-то другую субстанцию.

Сократ ничего этого не делал. Именно поэтому у нас есть все основания считать, что если уж мы рассуждаем про философию как таковую, то лучше начинать рассматривать философствование с Сократа, а не с тех школ, которые называют досократическими, в частности школу милетских физиков. А уже с Сократа началась *рефлексия знания*. Одна из максим древнегреческих мудрецов звучала так: «Я знаю, что я ничего не знаю». Сократ усомневал даже это. И поэтому он действительно занимался вещами, которые ему не были известны, он их не знал и вынужден был рефлектировать это незнание, задаваясь вопросами «Откуда берется знание? Где оно кончается? На чем оно базируется?». Этими вопросами определялось многое из того, о чем говорил и что делал Сократ. Это отразилось в методе и в самом отделении его философских рассуждений от всех иных. Но всё сказанное и сделанное не разрешило поставленных вопросов, и через две тысячи лет Николай Кузанский снова вынужден был рассуждать так, как рассуждал Сократ. Здесь я сразу перескочу через целый ряд исторических этапов и буду говорить о Николае Кузанском, который в XV веке, еще в период господства схоластической философии, выдвинул категорию «незнание» и стал говорить о «знании о незнании»,



• *Схема 1*

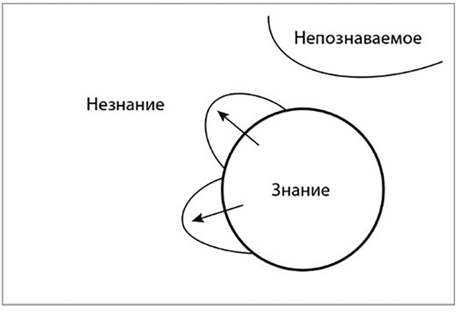
или об «ученом незнании». Он, собственно, и обозначил самым простейшим способом эту ситуацию, ограничив знание некой сферой *(схема 1)*. Он говорил о том, что, каково бы ни было исходное, первоначальное знание, эта сфера постоянно расширяется и важна на самом деле *граница знания и незнания*. По мысли Кузанского, философ, а в последующем ученый, балансирует на этой границе и постоянно делает экскурсы в «незнание». Но для того, чтобы заходить в эту сферу, зону «незнания», необходимо каким-то образом иметь карту, куда мы ходим, иметь «знание о незнании». Собственно, только у Николая Кузанского появляется по отношению к этой первой странности философии хоть какая-то схема, хоть какой-то путеводитель.

Что значит разговаривать философски, философски рассуждать? Это рассуждать о том, что находится за границей сферы знания, попытаться, не имея знания, умозреть, что там за ней. Такого рода отношение к знанию долгое время, а может быть, и на протяжении всей истории философии и фундировало, задавало то, чем занимаются философы: пытаются умом прозреть то, что находится за границей знания.

Обычно рассуждения Кузанского (книга «*De docta ignorantia*») вспоминают, обсуждая науку и становление научного метода, но это важно и для философии, может быть, для философии даже важнее. Для науки пределы знания, или «знание о незнании», важны, чтобы искать и добывать

знание. А для философии просто важна граница знаемого и незнаемого, философия устремлена в незнаемое не затем, чтобы из незнаемого сделать знание, а затем, чтобы не попадаться в сферу знаемого, чтобы постоянно быть на границе и устремляться за эту границу. Именно это и есть дело философии — разговаривать и рассуждать на этой границе.

Здесь нужно было бы упомянуть еще одну линию, связанную с обсуждением странности отношения философии и знания. Это агностицизм. Агностицизмом принято называть такую философскую установку, которая утверждает, что наше познание ограничено не только тем, что уже познано, уже превращено в знание, но оно ограничено какой-то другой сферой, где лежит вообще непознаваемое. То есть до поры до времени мы можем расширять сферу знания, захватывать всё большие и большие просторы того, что являлось незнанием раньше. Но есть нечто фундаментальное, принципиально недоступное знанию и познанию, к которому вообще нельзя приблизиться. Если философская установка Кузанского касалась только разграничения сферы знания и незнания, для того чтобы постоянно осуществлять экспансию в сферу незнания, то агностицизм обозначает еще и другую границу (*схема 2*).



• *Схема 2*

Знание, конечно, может расти, мы много чего можем узнать и познать, но есть то, чего мы познать ни в коем случае не можем. Например, рожденная в недрах схоластической философии эта установка говорила

о том, что невозможно познать волю Бога. Человеческому знанию невозможно приблизиться к абсолютному знанию, которое есть у Бога. Философский агностицизм XIX века уже был более, так сказать, примитивным. В качестве того, что не поддается познанию, выделялись, например, психофизическая и (или) психофизиологическая проблемы. Это была тема достаточно многочисленных философских рассуждений, квазифилософских и квазинаучных спекуляций в XIX веке. Тогда говорилось, что мы не можем заглянуть в душу человека, поэтому то, что происходит в психическом мире других людей, закрыто от знания вообще.

Один из позитивистски мыслящих ученых XIX века Эмиль Дюбуа-Реймон, которого диалектические материалисты ругали агностиком, выступая на конгрессе естествоиспытателей и врачей в 1873 году, высказал очень забавный тезис: «*Ignoratio elenchi*. — Не знаем и никогда не узнаем». После Эрнст Геккель написал об этом книгу «Мировые загадки». Мне сейчас не важно, что там за мировые загадки называли агностики XIX–XX веков, но я думаю, что именно в этой области компетентна философия — там, где мы ничего не знаем, а может быть, и никогда не узнаем. Но можем об этом поговорить и порассуждать. И, может быть, эти рассуждения чего-то стоят, может быть, в этом разговоре мы к чему-нибудь придем.

Затем эта проблематика, которая была задана еще Кузанским по отношению к ученому незнанию, вообще переходит в сферу науки и становится предметом научной методологии. И то, чем раньше с удовольствием и интересом занимались многие философы, перешло в область научной методологии и построения научных программ. «Ученое незнание», или «знание о незнании», стало способом, с помощью которого прозревается окружающая сферу знания область.

Там прокладываются определенные маршруты и карты, и в эту сферу устремляется человеческая активность. Но активность уже не разговаривательная, как философия, не рассуждательная, а деятельная активность по освоению сферы незнания. Упомянутый выше Эрнст Геккель, прописывая мировые загадки, ставил задачу на познание и фактически сделал одну из первых отрефлектированных научных программ, ориентирующих, куда должна осуществляться экспансия знания. Потом, уже в более поздние времена, Карл Поппер описал этот путь в своей четырехчастной схеме. Он говорил о сфере незнаемого как о *проблеме*. В грубом изложении схема Поппера выглядит так: первоначальная проблема стимулирует выработку некоторых предварительных теорий или гипотез, затем идет наработка эмпирического, фактического материала под доказательство этих гипотез, потом наступает критическая фаза отношения к аргументативной части этих гипотез, и после этого порождается новая проблема. Через эти процедуры само по себе освоение знания и превращение незнания в знание приобретает такую важную характеристику, как длительность.

Чуть ранее в категориях «проблемы» граница знания и незнания рассматривалась Николаем Гартманом в его апоретике. Гартман понимал, что балансирование на грани знания и незнания есть постоянное состояние философии. И собственно философия существует до тех пор, пока длится это балансирование на границе знания и незнания. Состояние балансирования, если оно сформулировано, мы можем называть или считать философской, научной или какой-то еще проблемой. Так, философия древних греков питалась разного рода проблемами, которые набросали несколько поколений софистов. Они придумали разные интеллектуальные заморочки, которые называли апориями. И теми средствами, которыми

располагала культура мышления Древней Греции, эти апории не могли быть разрешены. И пока люди не утрачивали интерес к их обсуждению, они находились в состоянии такого философского обсуждения. Так вот, Николай Гартман, рефлектируя эти вещи, задумал снабдить философию и науку специальными средствами работы с проблемами, средствами дления проблем и т. д. Поэтому выдвигал задачу построения специальной философской дисциплины — апоретики.

До поры до времени люди, балансировавшие на границе знаемого и незнаемого, напрягались и могли заглянуть за эту границу и, заглянув туда, превращали незнаемое в знаемое. Но само по себе это познавательное действие не разворачивалось. Оно было свернутым актом. Поэтому долгое время деятельность ученых была эзотерической, сакрализованной, когда предполагалось, что только гении, прозревая своим гениальным умом сферу незнаемого, получают знание.

Во времена Поппера наука уже имела развертку этого действия в ряд процедур. То, что раньше выглядело каким-то единым актом: вот мы не знали, не знали, не знали, а вот я уже знаю и всем расскажу, стало процедурой, или деятельностью, по приобретению знания. Она была определенным образом прописана, и ее длительность была осваиваема отдельными людьми или научными коллективами. Поэтому способ познания, зафиксированный методологией познания, не отменял балансирование на грани знания-незнания, а фактически его разворачивал. Балансирование расписывалось как некий порядок действий, и этот порядок действий следовало освоить и двигаться дальше, удерживаясь на границе между знаемым и незнаемым.

Я кратко описал то, как философы рефлектировали странность отношений между философией и знанием. В результате такого осмысления эта странность как бы снимается посред-

ством научного метода. В науке и научном мышлении этой странности нет. И в итоге философия оказывается в трудном положении, вплоть до того, что сами философы (некоторые из философов) предлагают отказаться от философствования как от чего-то особенного, сохраняющего эту странность, от спекулятивного метода. Если же философия сохраняет свой специфический способ разговора-рассуждения и свои странные отношения со знанием, то необходимо произвести демаркацию, эмансипировать философию от науки, которая родилась внутри философии, а затем стала претендовать на то, чтобы ее (философию) заменить. Здесь я как раз пытаюсь обозначить эту демаркационную линию, акцентируя внимание на том, что философия и философский разговор попрежнему сохраняют свои странные отношения со знанием.

Как я уже говорил, взаимоотношения философствования, философского рассуждения, философского разговора с практическим умом тоже всегда беспокоили философов. По крайней мере, еще со времен Платона эта тема достаточно интенсивно обсуждалась. Но так или иначе обсуждения не выходили за рамки того, что формулировал, согласно Платону, Сократ: «Практический ум мешает философствованию». Практический — в любом смысле, даже в смысле эмпирического исследования, чувственно-эмпирического познания. По этому поводу известна схоластическая байка, которая приписывается разным философам. Я ее впервые услышал по отношению к Ансельму Кентерберийскому. Он со своим ученым приятелем рассуждали о том, чего не знают. В частности, они не знали, есть ли у крота зрение. Когда нефилософски настроенный монах предложил им живого крота, чтобы они посмотрели и перестали заниматься глупостями, то монах получил посохом от Ансельма Кентерберийского с приговариванием, что их интересует принципиальный крот

и принципиальное зрение, а не эмпирический, практический крот, у которого это зрение может быть, а может не быть.

Эта байка очень хорошо иллюстрирует взаимоотношение философского разговора и философствующих рассуждателей и большей части людей, которые к этому не склонны. Действительно, с точки зрения нормального садовника или монаха эти философы занимаются какими-то глупостями. Вместо того, чтобы посмотреть и проверить, они рассуждают и разговаривают на эту тему. Нужно сказать, что я, по большому счету, сильно симпатизирую этому садовнику, который предложил прекратить глупый разговор, потому что на самом деле это не философия. В данном случае это была симуляция, но тем не менее говорившие демонстрировали философскую установку. И садовнику, который вполне справедливо нашел способ получить практическое знание, они могли бы сказать, что зрение у крота не является философской проблемой, и поискать для своего разговора нечто иное.

Мы можем, собравшись любым составом (два человека, двадцать человек, двести человек), покрыть совместной своей памятью определенную зону знания. Мы что-то знаем все вместе. И, конечно же, эта маленькая зона, которую мы все вместе знаем, не сопоставима с той сферой знания, которая уже сегодня существует. С третьим миром, как его называл Поппер, миром знаний. Он существует. И мы можем пытаться говорить не о том, о чем мы сами знаем, а о том, чего мы не знаем. Но, если мы говорим о том, чего мы не знаем, но это уже как знание существует где-то в книжках, вещах или еще где-нибудь, это не философия. Это псевдофилософия, квазифилософия. Философия начинается только там, где мы действительно выходим за границы знания.

А как же тогда быть с Сократом, который спрашивал, что такое красота? Ведь какое-то знание было у того, кто из очевидности рассказывал про то, что это такое?

Сократу было проще. Сократ жил в те годы, когда эстетику в афинских вузах не преподавали. Поэтому он апеллировал к обыденному сознанию, в котором знание очень тонко и поверхностно, минимально. Сегодня, если вы выйдете на «рыночную площадь» (на Комаровский рынок, например) и начнете спрашивать у находящихся там людей, что такое красота, вы не начнете философствовать. Потому что для того, чтобы это спрашивать, нужно выйти в то место, где люди все знают про эстетику — проблематизировать представления о красоте можно только с ними.

Поэтому на самом деле сфера применимости философского разговора и философского рассуждения сегодня намного меньше, чем во времена Сократа. С одной стороны, она, конечно же, широка, потому что, чем дальше расширяется сфера знания, тем в большей степени мы выходим на незнание. Но, с другой стороны, чтобы туда добраться, нужно пройти путь, миновать всех тех профанов, не знающих чего-то в этой сфере знания, чтобы дойти до людей, которые что-то освоили, и начинать разговаривать там — на границе знания.

Поэтому количество людей, с которыми можно было философствовать в древние времена и можно философствовать сегодня, принципиально разное. Даже не количество как таковое, а соотношение. Я говорил, что мне важна иллюзия знания, потому что большинство современников пребывают в этой самой иллюзии. Греческие собеседники Сократа университетов не кончали, их еще тогда не было, и каждый из них фактически имел наличное знание человечества о тех вещах, о которых рассуждал Сократ. В этом смысле почти любой житель Афин, если он не был дураком, был пригоден к философскому разговору. Сегодня это не так.

Само по себе балансирование на границе знания и незнания для жизни не нужно. Именно поэтому философией не

могут заниматься любые люди, которые просто стремятся к знанию. Но возникают ситуации, которые требуют от нас каких-то решений, поступков, действий. А эти поступки, решения и действия никак не обеспечены знанием. Мы часто оказываемся в положении, когда чего-то не знаем и нам об этом надо говорить. Другого способа у нас нет. Человек — существо говорящее и рассуждающее; когда мы сталкиваемся с тем, чего не знаем, мы об этом говорим.

Вернемся к отношениям философии и здравого смысла, или практического ума. Человек сталкивается с разного рода трудностями в своей жизни, своей деятельности, в том числе с трудностями типа того, как сделать это или то. У него возникают практические потребности. Надо накопить денег, чтобы купить квартиру, нужно выяснить, в какую школу отдавать ребенка, пришло время поступать в институт, нужно выяснить куда, для чего и т. д. Для этого существует здравый смысл, практический ум. Жизнь порождает целый ряд достойных, с точки зрения очень многих людей, затруднений и вопросов. Ставит перед нами разные задачи. И, решая эти задачи, мы напрягаем свой ум. А философия в этом месте ну совершенно никак нам помочь не может. Если вы спросите у философа: «А в какой вуз мне подать документы и пойти учиться?», то философ, скорее всего, у вас спросит: «А зачем вообще учиться? Дают ли в высшем учебном заведении образование?» Вам вопросы такого размыслительного, рассуждательного порядка совершенно никак не помогут определиться с тем, куда поступать, где взять деньги и т. д. Поэтому с точки зрения здравого смысла и практического ума такого рода философские рассуждения и философские разговоры кажутся бессмысленными. Ведь считается, что употреблять ум надо для решения достойных задач.

С развитием общественных отношений многие философы стали пересматривать прежние установки. Рассуждение ради

рассуждения, разговор о незнаемом как способ ответа человека на столкновение с незнаемым стали рассматриваться как устаревшее, неактуальное занятие. Философия должна была быть обращена на пользу дела, утилизирована определенным образом. К первым людям такого рода я бы отнес Томаса Рида — священника, который, живя в прагматичной протестантской Шотландии, вполне в духе капитализма попытался направить философию в практическое русло. Он был родоначальником шотландской школы философии здравого смысла. Успехов за этой школой особых не числится, но своеобразных продолжателей у нее было немало. К ним можно отнести утилитаристов с Иеремией Бентамом, почти весь прагматизм, инструментализм и многие течения позитивизма. Я бы отнес к этому типу и большую часть советской философии. И, наверное, наиболее яркой фигурой в этом отношении может быть Карл Маркс, который в «Тезисах о Фейербахе» ставил для философов задачу преобразовывать мир. Это ограничение философии рассуждающей, разговаривающей — постановка перед ней практической задачи. Тогда философия как таковая начинает рассматриваться как занятие недостойное. В свою очередь, ответвления, или, скажем так, инобытие, философии (как, например, методология истории, или методология социального действия, или методология еще чего-нибудь) начинают рассматриваться как достойные занятия, приносящие людям пользу.

Философия же пытается постоянно вырваться из этих прагматических рамок и, несмотря на все попытки ее туда заключить, всякий раз оттуда выскальзывает в зону без-умия.

Итак, философ должен учиться обходиться без знания, без мудрости, без ума и здравого смысла. Научившись этому, он получит доступ к мышлению. Но придется смириться с тем, что люди, пребывающие в иллюзии знания, му-

дрецы и поклонники мудрости, трезво- и здравомыслящие будут относиться к нему, как к ума-лишенному, говорящему о том, чего не знает, рассуждающему о том, что находится за пределами здравого смысла.

Но какова цена моего мнения относительно того, что есть философия? Кто может и правомочен судить о том, что есть философия? Кто может считать нечто философией или не-философией?

Право судить об ошибках

За три тысячелетия философия накопила так много рассуждений и так много записанных разговоров, что знать это всё просто невозможно. Никому, а значит, и мне тоже. Почему же я могу позволить себе сформулировать еще одно «введение в философию»? По какому праву?

Действительно, нет ни одного человека, который мог бы сказать — вот так, безусловно, — что он знает философию или то, что он говорит, и есть философия. Но несколько таких людей в истории философии встречается. При этом за некоторыми из них даже человечество готово признать такое право. Например, такое право признается за Гегелем. Такое право признается за Кантом. И на протяжении более тысячи лет, когда произносилось имя собственное Философ, все знали, о ком идет речь. Речь шла об Аристотеле.

Но еще больше людей в истории принимали на себя такое окаянство, такую наглость — говорить о философии и за философию. Я думаю, что если сегодня пойти по Минску и поискать, то вы обнаружите, что в соответствии с классификатором профессий здесь очень много философов. Они даже трудоустроены соответствующим образом и работают на ставки философов. Спрашивается, могут ли они говорить

от имени философии и рассказывать философию? Моя точка зрения на этот счет очень проста: философом нельзя работать, философа нельзя назначить. Но вообще кто-то должен преподавать философию? Должен. Философия — часть культуры, поэтому кто-то должен рассказывать о ней студентам. Но это не означает, что если человек преподает философию, то он философ, как и человек, преподающий математику или литературу, не обязательно математик или литератор.

Но я объявляю лекции по введению в философию. И вопрос о правомочности моего говорения о философии встает достаточно остро. Почему я могу говорить о философии? Есть одна мысль, принимая которую всерьез, можно обрести такое право. Эту мысль я вычитал у Маркса в «Тезисах о Фейербахе» — «Ошибка всех предшествующих философов...»! Собственно, это всё. Обычно суть этого тезиса находят в продолжении этой фразы, но я сейчас остановлюсь именно на ее первой части. Этого достаточно, чтобы начать рассуждать философски. Формулировка, что все предшествующие философы ошибались, открывает путь к философскому говорению и рассуждению. И никак иначе. Если кто-то из предшествующих философов не ошибался, значит, следует пересказывать его мысли и идеи, то есть репродуцировать знание. Но там, где есть знание, незачем рассуждать и разговаривать в философской манере. Существует множество людей, пересказывающих то, что сказали философы предшествующих времен. Перефразируя Гераклита, можно сказать, что пересказ рассуждений другого философа философии не научает.

Если я по какому-то стечению обстоятельств или по какой-то дерзости выхожу и говорю: все, кто философствовал до меня, ошибались, а я вам сейчас скажу нечто иное — это заявление и является основанием для начала философского говорения, философского рассуждения.

Философ — это уникальная фигура, и возникает она в кратковременной ситуации. Возникает она тогда, когда провозглашается некая гипотеза, некая идея, из которой вытекает, что все предшествующие идеи и заявления на этот счет были ошибочны. Я думаю, что у каждого из известных в истории философов таких ситуаций в жизни было очень мало. А, может быть, вообще, на одного философа достаточно одной такой ситуации.

В этом смысле парадигма всей философии задается тремя поколениями первых греческих философов. Сократ провозгласил себя не мудрецом, но любителем мудрости. Затем один из его учеников или тех, кто его наслушался и был «развращен», — Платон — стал признанным в мире философом. И поскольку Сократ сам ничего не писал, то Платон от его лица заявлял, что все предшествующие — физики, софисты и т. д. ошибались. Потом появился человек, который считал себя учеником Платона, и заявил, что Платон, конечно же, ошибался. А раз ошибался Платон, то и все ошибались вместе с Платоном. И за ним — Аристотелем — закрепилось звание «Философ» как имя собственное.

Философ — это тот, кто говорит и рассуждает из своего времени, когда все предшествующие философствования уже недействительны. Он рассуждает из своего времени, своей эпохи и говорит за свое время, за свою эпоху. Философ должен быть очень чувствителен ко всему, что протаскивается из предшествующих эпох в его эпоху, и должен быть настороже, чтобы демагогия и банальности прошлого не забивали белым или наведенным шумом разговор и рассуждение от имени современности. Это очень трудная задача. Приблизиться к ее решению удается единицам, иногда одному-единственному обитателю эпохи. И он тогда обрекается на полное одиночество в своем настоящем. Это бы еще ничего,

что в настоящем! Но и в будущем тоже. Потому что, как только наступит будущее, придет другой философ и скажет, как всегда и как обычно, что все предшествующие философы ошибались, включая того единственного, кто говорил и рассуждал от своей эпохи, может быть, и справедливо, но в полном одиночестве.

Счастье философа — в учениках. Если находится хотя бы несколько человек, способных его понять, то он уже не одинок. Он уже может разговаривать. Это очень важно для философа — разговаривать. Рассуждать, не разговаривая, — это балансировать на грани безумия, даже за гранью. Если философу не с кем разговаривать — он утрачивает способность рассуждать. И если ему удается при этом не сойти с ума, то он превращается в мудреца, а мудрец — это инобытие философа. Это конец философии. Поэтому и наличие учеников — это неполное или несовершенное счастье, это иллюзия счастья философа. Полноценное счастье философа возможно тогда (и только тогда!), когда кто-то из его учеников становится философом наступающей эпохи. Тогда и только тогда философия живет и длится, она пронизывает эпохи и времена, связывает их собой. Связывает пролонгированным разговором и рассуждением.

Но здесь перед философом встает новая проблема, новое препятствие: это любовь или почтение младшего к старшему, ученика к учителю. Философом может стать только тот, кто, однажды сказав: «Все предшествующие философы ошибались...», сможет добавить: «И мой уважаемый учитель не составляет исключения». У философа странные отношения с любовью и почтительностью. Если он презрел знание, мудрость, ум и здравый смысл — как мало ему осталось! Так он еще должен быть готов презреть любовь и почтительность.

Здесь мы попадаем еще в одну сферу, которую стоило бы обсудить. Это сфера взаимоотношений учителя и ученика вот в такого рода вещах, балансирующих на грани знаемого и незнаемого и балансирующих на грани необходимости начинать разговаривать, не зная, и рассуждать о том, чего не знаем. И вот это отношение между учителем и учеником — оно достаточно проблематично. Потому что существуют философские школы, в которых задается определенный подход, задается определенный тип знания, и дальше он начинает развиваться, транслироваться и т. д. Так вот, я утверждаю: если строго относиться к тем тезисам, которые я заявляю, то ни один последователь философа философом быть не может. По определению. Если Маркс провозгласил относительность знания и то, что каждое знание определенным образом фундировано временем, эпохой и т. д., а последующие марксисты никак не проблематизировали и не опровергали знание, порожденное Марксом, то во всем марксизме не было больше ни одного философа. Они просто не выходили на границу, достигнутую самим Марксом. А это значит, что философия как область, как специфический род занятий в принципе не транслируема.

Философом, наверное, можно стать, но никто не может научить другого философа. Можно научить знаниям, стереотипам, способам размышления, еще чему-нибудь, чем владеешь сам. И в зависимости от способностей ученика это достигается в большей или меньшей степени. Но это не порождает нового философа.

Почему я могу объявить курс лекций, или цикл докладов, «Введение в философию»? Только потому, что я в какой-то момент времени могу сказать, что все предшествующие философы ошибались. И только так я могу попасть в сфе-

ру философского разговора. Но этот тезис без указания на саму ошибку есть большая ложь и даже злодейство.

И если я сегодня могу заявить, что все предшествующие философы, а также ученые (психологи, педагоги, физики) вместе взятые ошибались в своих представлениях о мышлении, то я могу заявить об этом, фактически повторяя слова Учителя (Георгия Петровича Щедровицкого[9]). Но, чтобы я мог заниматься философским разговором и философским рассуждением, я должен сказать, что и мой учитель ошибался. Иначе если я скажу: все предшествующие философы, за исключением Георгия Петровича Щедровицкого, ошибались, то я сам не попадаю в сферу философствования.

Итак, все предшествующие философы ошибались! В чем? В том, что думали, что человек разумный мыслит или что мышление присуще индивидуальному человеку разумному. Они ошибались в этом даже тогда, когда полагали мышление внеположенной человеку субстанцией. Они ошибались также и тогда, когда полагали, что индивидуальный человек не имеет отношения к мышлению. Меньше всех ошибался в этом Георгий Петрович Щедровицкий. Но ошибался и он, полагая себя мыслящим, как Декарт. Все предшествующие философы думали, что они мыслят.

ГП первым стал рассматривать мышление как деятельность. До него мышление рассматривали как психический процесс или функцию сознания, как комбинирование или ассоциирование идей.

---

[9] Георгий Петрович Щедровицкий (1929–1994) — советский и российский философ и методолог, общественный и культурный деятель. Создатель системо-мыследеятельностной методологии (СМД-методологии), основатель и лидер Московского методологического кружка, идейный вдохновитель методологического движения. Члены кружка и ученики звали его ГП. *(Прим. ред.)*

ГП первым стал говорить о технологии мышления, о том, что мышление требует разделения труда. До него речь могла идти об алгоритмах, правилах вывода, о том, что осваивается и присваивается отдельным человеком.

ГП первым ввел представление о коллективной мыследеятельности.

Даже если ГП не был первым, кто сформулировал эти положения о мышлении, он первым понял их значение.

ГП, не будучи автором и изобретателем системного подхода, понял его значение, роль и место в современном мышлении. Понял, как системный подход меняет место математики, логики и особенно онтологии в мышлении.

ГП первым перестал мыслить индивидуально, а создал машину мышления и мыслил посредством ее и в ее составе.

Мне очень трудно представить себе, в чем же ошибался ГП и ошибался ли вообще. У меня есть только некоторые смутные догадки про это. Например, это касается роли и места игры как недеятельности в понимании мышления. Роли и места диалога. А также всего, что связано с индивидуальностью (не индивидом, а именно индивидуальностью) и, может быть, с прагматикой мышления.

Однако годы моих последующих рассуждений после смерти ГП приводят меня к тому, что некоторые вещи он недооценивал. И у меня есть надежда, что в том числе и в цикле этих лекций, или в цикле докладов, я лучше сформулирую и сам пойму то, что меня беспокоит, мои смутные догадки. А беспокоит меня онтологизация мышления как деятельности или введение категории мыследеятельности и онтологические проблемы, которые в связи с этим возникают (в частности, проблемы игры, находящейся за пределами онтологической деятельности). Еще меня беспокоит всё, что не понято до конца в индивидуальности.

Об основном вопросе философии

Я уже говорил, что философии я не знаю. Философия — это такая вещь, которая за без малого три тысячелетия своего существования накопила столько ходов рассуждений, столько всяких знаний, что вообще очень трудно выбраться за эти пределы и не повторяться. Стоит о чем-то заговорить среди людей, грамотных в философии, и они сразу обнаружат, что про это уже кто-то говорил, и гораздо лучше, что всё это уже написано и на самом деле обстоит совершенно иначе. Мы находимся в мире, где очень трудно найти что-то, про что еще никто не высказался, что-то, что не было бы оспорено, о чем не было бы сказано нечто противоположное, развивающее, дополняющее и т. д. Но тем не менее сохраняется иллюзия, что существует некая философия как дисциплина, наподобие, например, физики или биологии. Есть такие, скажем, проблемы в физике или в какой-то другой науке, какие-то разворачивающиеся последовательно знания, которые можно проследить от момента возникновения и до сегодняшнего дня. Я говорю: по отношению к философии это не так. Это не так и по отношению к основному вопросу философии, который якобы решается всеми философами: из рук в руки передаются ошметки решения, чтобы последующие поколения решали это дальше и дальше.

Но дело в том, что философия — это разговор и рассуждение о том, о чем нельзя не говорить и не рассуждать, о том, чего требует время, ситуация, в которой мы оказались. Поэтому если уж и говорить об основном вопросе философии, то он — этот основной вопрос — имеет ограничения, временные и пространственные. Разные философии задают разные основные вопросы. И они существуют в той эпохе, которая вынуждает определенных людей рассуждать и разго-

варивать на эти темы. В этом смысле философский разговор и философское рассуждение не произвольны, они связаны с необходимостью, а эта необходимость, в свою очередь, связана с вызовами, задаваемыми временем. Поэтому в Беларуси в начале XXI века философствовать можно только по узкому кругу вопросов. И этот узкий круг вопросов, а может быть, даже один вопрос, должен быть сформулирован, обозначен. И он является не основным, а просто философским вопросом. Можно сколько угодно рассуждать о существовании или несуществовании, реальности или нереальности универсалий. Сколько угодно можно рассуждать, существует ли внешний мир, познаваем ли он и т. д., — и это всё не будет философия. Это будет квазифилософствование, имитирующее философские рассуждения того времени или той ситуации, когда они были актуальны.

Здесь и сейчас, в Беларуси начала XXI века, можно рассуждать философски только об определенном круге вопросов, определенном круге тем. Этот вопрос — основной, или сегодняшний, философский вопрос — я пытался ставить, когда только приехал в Беларусь. Я приехал и обнаружил, что, во-первых, всё, что я знаю, здесь не работает. Страна такая, что все мои знания не годятся. Поэтому в год своего переезда на постоянное место жительство в Беларусь я обозначил *Беларусь как философскую и методологическую проблему*[10]. Но тогда было далеко до формулировок. Хотя кое-что там уже были заложено и сформулировано, и я надеюсь, что когда-нибудь кто-нибудь из вас прочтет этот текст через призму основного вопроса для философствования.

Бессмысленно рассуждать о Беларуси как таковой. Есть такая история про Бернара Клервоского, который на пути

---

[10] Мацкевич В. В. Думать Беларусь // Культурная политика. 1994. № 0.

из Парижа в Рим по делам, связанным с очередным конфликтом между папой и императором, отвлекся от своих размышлений и вдруг увидел, что все его сопровождающие активно что-то обсуждают. Глаза горят, интонации заинтересованные. Он спрашивает: «Что вы обсуждаете?» — «Да вот, — говорят, — мы ведь недавно проехали Женевское озеро, и оно произвело на нас такое впечатление, что мы уже много часов его обсуждаем». — «И что, — сказал Бернар, — эта сиюминутная природная вещь достойна того, чтобы ее обсуждать?» Так вот Беларусь как таковая, исходя из философских задач, сродни красотам Женевского озера, которое мы проехали и миновали. Для того, чтобы о ней можно было рассуждать и говорить, Беларусь должна быть сформулирована в начале XXI века (или еще в конце XX века) как философская проблема — потому что в противном случае говорить вообще не о чем. Сама Беларусь как проходящее и мимолетное явление посюстороннего мира не может стать темой и предметом философского размышления. Поэтому я буду говорить, конечно же, о Беларуси, но, собственно, темой моего философского разговора и рассуждения в этом цикле докладов будут две вещи: *мышление и индивидуальность*. И вот относительно сочетания мышления и индивидуальности я мог бы говорить и о некоторых ошибках Георгия Петровича Щедровицкого, которые были им не осознаны, не проработаны, и это приводило к целому ряду ошибочных действий и построений.

Что означает в данном случае мышление и индивидуальность? Часть лекций у меня будет посвящена истории становления категории мышления, искусственному интеллекту, машинам и технологиям мышления и т. д. Мышление для своего производства, для своего функционирования требует принципиальной невоспроизводимости и неповторимости си-

туации. Это противоречит многим представлениям про технологии, машины, интеллект, культуру, науку — и в этом смысле индивидуальность становится одной из необходимых составляющих того вопроса, который сегодня требует философского разговора и философского размышления. Причем важна именно индивидуальность, а не индивид, не личность. Именно индивидуальность, основной характеристикой которой является неповторимость.

И вот, заканчивая, я еще раз повторяю: на протяжении этих докладов, или лекций, я буду разворачивать свои представления о философии на базе этих двух категорий: мышление и индивидуальность.

Лекция 2. Происхождение мышления: скептицизм и радикальное сомнение

Проблемы дискретности и непрерывности в происхождении мышления

В первой лекции я рассуждал о том, что такое философия, и говорил, что философия — это разговор и рассуждение. Причем акцент делался на процессуальность в разговоре и в рассуждении. В тени оставался результат, или продукт, разговора и рассуждения — и сегодня я буду говорить об этом. Из прошлой лекции для меня важны несколько моментов. Во-первых, это странное отношение философии и философствования со знанием. Вторым важнейшим моментом является временность, темпоральность разговора и размышления, а третьим будет происхождение того, что было объявлено в прошлый раз одной из тем моего философствования, — мышления. И теперь я начинаю разговор о происхождении мышления, или об истории мышления.

Когда мы говорим об истории чего-то, то сам исторический заход предполагает, что мы мыслим время, и время имеет определенную структуру, и это не астрономическое время без начала, без конца, а историческое время. Оно обяза-

тельно имеет начало, какое-то течение, изменение и, может быть, конец. Про конец я мало знаю, а вот про начало непременно приходится говорить. И одна из главных проблем начала, или обсуждения начала, носит некоторый онтологический оттенок. А что есть то, что начало быть? Что было до того, как это начало быть?

Если мы говорим про происхождение и начало чего-то, значит, было время, когда оно исторически не существовало. В данном случае: было время, когда мышления не было. Что означает для нас этот тезис? Это не про то, что бывает без мышления. Этот тезис означает, что оно (мышление) как-то, из чего-то должно было возникнуть, могло возникнуть само или быть создано. Но дело в том, что всё это, включая и само мышление, и то, что было до мышления, мы мыслим, то есть это всё существует в самом мышлении. Это как маленький ребенок начинает размышлять о том, где он был, когда его не было. И до чего додумывается ребенок, когда он начинает спрашивать у родителей, где он был, когда его не было? Может, и удалось кому-нибудь до чего-нибудь в этом плане додуматься, но обычно ребенку рассказывают, где он был до того, как его не было. И тем самым задают ему какую-то картину мира, большую, чем он сам, чем его маленькая жизнь. А кто может извне мышления вложить в мышление ответы такого взрослого, которые будут аналогичны ответам ребенку о том, что было, когда его не было?

Размышление о происхождении мышления, об истории мышления, — всё это осуществляется в самом мышлении, и извне взять знания об этом неоткуда. У мышления нет «взрослого», нет свидетеля, который давал бы ответы, как взрослые рассказывают ребенку о том, что было до него. Мир без мышления помыслить можно, и даже очень просто. Наука мыслит мир именно таким не потому, что мир

таков, а потому, что наука его себе таким постулирует: природа — это мир без мышления, и именно природу наука сделала своим объектом познания, одновременно объявив, что природа не зависит от познания. Но ведь независимость природы (законов, по которым она живет, функционирует и эволюционирует) от познания и мышления — это допущение и постулат самого мышления. Причем странный и весьма искусственный постулат, поскольку наука и ее порождение — инженерия претендуют не только на познание, но и на преобразование природы. Значит, познание и мышление влияют на природу, значит, природа как-то всё же зависит от познания и мышления! Мы мыслим мир и природу без мышления инструментально, так нам удобно. Помыслить же природу и мир с мышлением гораздо сложнее. В этом причина проблем и парадоксов наук об обществе, о культуре, о духе, о технике, всех не естественных наук. Приходится мыслить не о чем-то, а что-то, мышлению приходится мыслить самое себя.

Предыдущие попытки мыслить происхождение и историю мышления в основном можно свести к двум типам. Первый тип — эволюционный, когда говорится, что мышление отличается от не-мышления не качественно, не субстанционально, а количественно. То есть мы можем обнаружить мышление не только у человека, но и у животных. У животных просто мало мышления, а у человека много мышления. И, деконструируя это до оснований, приходится говорить, что мышление отождествляется с некой способностью индивида. У одних обнаруживаются только зачатки этой способности, а у других она проявляется в развитой форме. Например, у обезьян мало мышления (или ума, если его отождествляют с мышлением), а вот у человека его гораздо больше. И весь эволюционный подход базируется на таких полаганиях и ходах: необходимо

найти какие-то зачатки, которые обсуждаются как мышление у немыслящей субстанции, затем сформулировать признаки развития этого, а дальше уже обсуждать наличие мышления в развитых формах. При этом предполагается некоторая непрерывность этого самого мышления или ума.

Вот эта прерывность-непрерывность — одна из проблем эволюции как метода, как взгляда на жизнь в природе, в мире и т. д. Дело в том, что эволюционный взгляд на мир предполагает сохранение всех естественнонаучных постулатов, которые касаются природы. В частности, постулата о том, что ничто из ничего не возникает. Всё, что существует, имеет в прошлом определенную причину и определенный материал, из которого возникают новые вещи. Это представление о непрерывности эволюционного процесса упирается в очевидное несоответствие. Мы имеем дело всякий раз с какими-то новыми сущностями, которых раньше не было даже в зачаточном виде. В рамках эволюционного подхода все попытки найти промежуточные звенья, переходные этапы между обезьяной и человеком или между неорганической материей и жизнью упираются в проблемы. Обнаруживаются разрывы непрерывности, и поэтому необходимо какое-то внешнее вмешательство. Тогда мы должны простроить модель, проследить непрерывный процесс, при котором неорганическая материя, неорганическое вещество становятся вдруг органическими, а неживое уже живет. Как определить момент, когда обезьяна наконец выбросила палку, а вместо палки взяла орудие — палку-копалку? Перестала относиться к чему-то как к просто подручному материалу, взятому из природы, а создала собственное орудие, технику? Противники эволюционного подхода с той или иной степенью рефлексивности апеллируют к каким-то внешним толчкам, говоря о том, на-

пример, что жизнь была занесена на Землю из космоса или что она была сотворена. В любом случае приходится рассматривать разрывы в том, что эволюционистский подход видит как непрерывное, обосновывать дискретность процессов против их континуальности.

По отношению к мышлению наблюдается то же самое: мы можем пытаться рассматривать происхождение мышления, используя континуальный подход, то есть вычленять, конструировать, придумывать какой-то непрерывный процесс, когда из несовершенного развивается совершенное, из недомышления — мышление. Или мы должны допустить дискретность, что нечто возникает как новое, а не из чего-то уже существующего. И это второй тип мышления о мышлении, или второй подход, — дискретный, или прерывный. В рамках такого взгляда необходимо говорить о каком-то периоде, когда мышления не было как такового, и о том, когда мышление возникло, а затем дальше развивалось, совершенствовалось, эволюционировало и т. п. Всякое полагание дискретности этого процесса приводит к полному разрыву, или дуализму, природы, это значит, есть природа немышления, или без мышления, и есть природа с мышлением. Ну, в частности, такой дуализм приписывают в истории философии Декарту, говоря, что Декарт полагал мышление совершенно иной субстанцией, нежели материю (природную субстанцию). Он полагал, что они сосуществуют, не вытекая друг из друга. Материализм, которому учили в советской школе и в советской философии, — он учит иначе. Существует только материя, а вот сознание, мышление — это есть лишь особая форма организации этой самой материи, или форма ее существования. Примерно такой же позиции придерживался современник Декарта Спиноза, который по-

лагал субстанцию единой, а материю (природу) и мышление считал разными модусами этой единой субстанции.

И раз уж я взялся излагать тут *свою* философию, то я декларирую, что разделяю второй подход — признаю дискретность, или прерывность, происхождения мышления. Поэтому мне не нужно апеллировать к зачаточным, несовершенным предшествующим формам, я рассуждаю о мышлении как о том, что уже есть как таковое. А следовательно, можно и необходимо говорить *о каком-то моменте, когда мышление стало*, когда мышление появилось. Эта установка, эта декларация может быть охарактеризована как метафизическая и догматическая, то есть не основанная на логических выводах или эмпирических доказательствах. Но в данном случае дело не в догматизме как таковом, а в том, что после такой декларации возникают специфические вопросы уже не метафизического порядка, а предметно-методического или методологического. Например, *как найти, как обнаружить в истории (большей, чем история мышления) то место, ту эпоху, когда мы собственно можем говорить о том, что мышление уже возникло?* И это вопрос не метафизики, это вопрос метода — в данном случае исторического.

Исторический метод и псевдогенетическая реконструкция

По отношению к историческому методу я также обозначу два подхода, или два пути. Первый путь — это метод псевдогенетической реконструкции, когда мы с помощью логики, с помощью каких-то идеальных построений пытаемся создать модель интересующего нас явления или процесса и, исследуя эту модель, установить, обнаружить то, что нас интересует. Другой путь — путь эмпирической истории,

когда мы пытаемся исследовать исторический процесс как бы непосредственно, то есть таким, какой он был на самом деле. И тогда нам нужны уже не модельные конструкции и схемы — нам нужны факты. История требует фактического материала для своего наполнения. Другое дело, что там уже возникают свои вопросы. Например, что считать фактом? И тогда требуется обращение к другим методам, в том числе к логическим и философским методам, феноменологической редукции и т. д. Псевдогенетическая реконструкция не требует исходных фактов, она требует проверки и фальсификации[11] модели, которая построена.

Приближаясь к теме сегодняшней лекции — «Происхождение мышления», которое я связываю и с происхождением философии и философствования, — приходится говорить и о разного рода псевдогенетических реконструкциях мышления, и об истории философии, которая опирается на фактологию. Комплексирование этих двух подходов, или этих двух отношений, и задает собственно коллизию темы происхождения мышления. Можем ли мы представить себе (как схему или модель) этот разрыв или это место и время, такой хронотоп, когда еще вчера мышления не было, а сегодня оно возникает? Или мы должны непременно указать на факт его происхождения, появления? Вот смотрите: мышления не было, а сейчас возникает. Проблема комплексирования состоит в том, чтобы найти меру между историей философии, с одной стороны, и методом псевдогенетической реконструкции, с другой.

---

[11] Принцип фальсифицируемости (К. Поппер) — критерий, претендующей на научность теории, который предполагает, что научная теория не может быть принципиально неопровержимой. А значит, для всякой теории должны быть найдены те условия и обстоятельства проверки, в которых она может быть опровергнута. *(Прим. ред.)*

Представление, или модель, которая лежит в основании моего рассуждения о происхождении мышления, исходит из того, что мышление возникает и существует только в определенной сфере — в сфере идей. Сама сфера существования идей и является основанием для зарождения и развития мышления. Там, где идей нет или нет сферы идеального, там ни о каком мышлении говорить не приходится. Чтобы такое заявление не носило спекулятивный характер, мы должны разобрать некоторые следствия, которые из этой модели проистекают. И главным следствием является то, что любое оперирование знаками или образами к мышлению отнесено быть не может.

В традиционной психологии мышление всякий раз рассматривается как некая надстройка, или высшая форма, психических процессов. Базовым психическим процессом является сенсорика — получение ощущений, над ним надстраивается перцепция — восприятие, построение из ощущений образов. Дальше идет разветвление: в одном случае мы имеем непосредственное оперирование образами, а в другом — оперирование знаками этих образов, остающимися в памяти или воображении. И только уже на памяти и воображении строится более высокий процесс — мышление. Этот процесс не исключает и непосредственное восприятие, но всё равно располагается над ним. Не вся психология представляет дело именно таким образом. В свое время Вюрцбургская школа постулировала своеобразный дуализм в психологии, утверждая, что мышление точно так же первично, как и ощущение. Но когда я говорю, что мышление осуществляется в сфере идеального, то это означает, что мы оставляем ощущения за пределами мышления. Мы не распространяем категорию мышления на оперирование всем чем угодно, за исключени-

ем идей. И это очень принципиальное отношение к мышлению. Оно означает, что исследование мышления возможно только за пределами психологии, оно вне ее компетенции. В этом отношении важна критика концепции психических процессов Льва Веккера[12]. Он дальше всех, видимо, продвинулся в теории психических процессов, но по отношению к мышлению у Веккера возникли непреодолимые трудности. С одной стороны, в его теории с большой натяжкой возможно отделить процессы мышления от культурно детерминированных форм перцептивных процессов, от восприятия. С другой стороны, он вынужден был определять мышление как перевод с языка на язык, с языка образов на язык семантики, с привлечением различных семантических систем. Непризнание мышления внепсихической реальностью у Веккера можно объяснить только дисциплинарным «патриотизмом», или психологическим холизмом.

Радикальность такого представления о мышлении — как существующем только в пространстве идей — базируется на разотождествлении ума и мышления. Даже в лингвистике различают речь и язык, а вместе они составляют рече-языковую действительность. Если уж рассуждать по аналогии, то следовало бы изобрести некий термин, например умомышление. Но отношение между мышлением и умом зна-

---

[12] Лев Маркович Веккер (1918—2001) — советский и американский психолог, доктор психологических наук, профессор Ленинградского государственного университета и Университета Джорджа Мейсона. Один из ведущих представителей ленинградской-петербургской психологической школы. Автор общей теории психических процессов, в которой были сформулированы базовые принципы организации психических процессов, единые для разных ступеней их развития и уровней сложности, при помощи которых осуществляется построение объективного образа окружающей действительности. *(Прим. ред.)*

чительно сложнее, чем отношение между языком и речью. Хотя и есть нечто общее в этих отношениях. Ум и речь в большей степени принадлежат индивиду, чем мышление и язык. Индивид может в какой-то степени владеть своей речью, управлять своим умом, но не языком и не мышлением. Об этом Георгий Петрович Щедровицкий достаточно часто говорил, перефразируя Гумбольдта: «Не человек овладевает мышлением, а мышление человеком». Он говорил даже резче: «Мыслит мышление посредством человека, а не сам человек». Поэтому, задумавшись о происхождении мышления, мы не станем выяснять, кто из людей и когда впервые помыслил. Нас будет интересовать, как и когда возникает идеальный план — пространство, где живут идеи, возникает сопричастность человека идеям, умение оперировать не образами или знаками, а идеями.

Соответственно, задаваясь вопросом о происхождении мышления, мы должны найти в истории время, когда не существовало идей или не существовало идейного пространства, идеального плана.

И здесь мне придется вспомнить одну идею, которую, по-своему интерпретируя, я заимствую у Ясперса — идею «осевого времени». В данном случае для меня важна в первую очередь метафора, которая стоит за этой категорией. «Осевое» — имеется в виду время, поворачивающееся вокруг некой оси. Поворот — это мягкая форма задания прерывности, или дискретности, это когда возникает тот самый разрыв. Разрыв, при котором мы можем говорить, что до этого «осевого времени» чего-то не было, затем произошел поворот, и всё изменилось. Может быть, изменилось не совсем всё в смысле логической категории, много чего осталось прежним, но всё, что осталось, в связи с этим поворотом приобрело другой статус, другой вид, другой смысл. И вот

эти вот поворотные моменты истории нам предстоит обнаружить, предстоит схватить.

В методе псевдоисторической реконструкции эти поворотные моменты схватываются за счет введения некоего фактора или, точнее, сначала конструирования этого фактора, а потом попытки найти какие-то исторические, фактические, эмпирические корреляции этого фактора в истории. Или мы можем поступать другим способом: исследовать историю, интерпретировать некоторые найденные нами факты как таковые. Историку философии тоже иногда нужны модели, но для чего? Для того, чтобы разобраться: что-то найденное является фактом или не является?

Например, мы сейчас знаем, что колесо в природе не существует. Это типичный артефакт, его нельзя заимствовать в непосредственно готовом виде ни из какого природного прототипа, его можно только сделать. И мы говорим: «Раз его можно только сделать, то кто-то должен быть автором колеса». Но при этом мы точно знаем, что никогда не узнаем, кто был первым изобретателем колеса. И мы тогда строим модель, логическую, объясняющую, из чего могло появиться колесо. Иногда такого рода модели — как происходили первые открытия человечества — показывают в мультфильмах. Тут понятно, что никаких фактов мы восстановить не можем, и не нужны нам факты. Как они не нужны были Туру Хейердалу в его путешествии на «Ра». Он смог переплыть Атлантику на модели египетской лодки, проверил возможности своей модели. Но это никак не доказывает, что египтяне бывали в Америке, как, впрочем, и не опровергает этого. Другое дело, когда мы находим, например, Стоунхендж, пирамиды и т. д. Мы говорим: «Вот есть такая штука. А как можно было взгромоздить такой тяжести камень на два других вертикальных камня?» И мы ищем

фрагменты обработки этого камня, археологические остатки орудий, с помощью которых это делалось, либо пытаемся смоделировать и объяснить технологический процесс, с помощью которого это строилось. Но первичны здесь факты, которые затем требуют объяснений.

Эти два разных подхода по отношению к истории постоянно употребляются. Надо иметь определенные модели, схемы или представления и там, и там, потому что ни один факт не может быть проинтерпретирован без соответствующих моделей. Но историко-философская установка и установка на псевдогенетическую реконструкцию — они очевидно различаются. В одной обнаруживаются факты, а потом их интерпретируют и объясняют, а в другой сначала строится абстрактная модель, а потом под это дело можно искать какие-то подтверждения. Но эти подтверждения не фактические, а логические.

Михаил Петров[13] в своей статье о школе европейской мысли размышляет, у кого первого появился идеальный план: у тех пиратов, которые бросались на разграбление городов, или, наоборот, у тех, которые никуда не бросались, а устраивали заговор против капитана. Я говорю: «И то и другое — домыслы». Любая псевдогенетическая реконструкция — это домыслы, и ничего другого. Но и почтенная наука, основанная на археологических данных, текстах и т. д., — тоже домыслы. Они одного поля ягоды. И я, рассуждая о происхождении мышления, буду заниматься и тем и другим. В точности, как философ, который работает там, где нет знания. Я в своем поиске «начала мышления» предпринимаю сначала историко-философский заход и буду иметь дело с фактами.

---

[13] Петров М. К. Пентеконтера. В первом классе Европейской мысли // Альманах «Восток». 2005. Вып. № 1–2 (25–26), январь—февраль.

Но я буду обходиться с фактами легко. Они мне нужны только для того, чтобы начать размышление.

«Осевое время» и зарождение мышления

Итак, возвращаемся к «осевому времени». Как только мы начинаем обсуждать, когда что-то возникло в истории, мы всякий раз попадаем в ситуацию, уязвимую для критики: почему мы решили, что в это время что-то возникло? И вот здесь в помощь привлекаются эти самые два метода: исторический метод, или предметная история, и псевдогенетическая реконструкция. Мы должны совместить их каким-то образом, чтобы из всего непрерывного исторического потока, исторического времени выделить для своего исследования определенные времена.

Недавно я читал продолжение «Основания» Айзека Азимова, где автор пытается описать, как Гарри Селдон дошел до своей психоистории. Когда он, как математик, полез в историю, то обнаружил очень интересную вещь. Оказывается, из огромного числа объектов в историю попадают от силы несколько десятков. Остальные вроде бы и существуют, но в истории их как бы нет. Историки пишут множество книг про какие-то периоды, а всё остальное время как бы и отсутствует. Гарри Селдон говорит историкам: «Что это вы делаете такое? Одним все увлекаются, а про остальное забывают? Надо заняться этим». А ему популярно объясняют, что этим невозможно заняться, так как материалов про другие времена просто нет, они стерты за ненадобностью. Есть какие-то вещи, которые не представляют интереса, а другие почему-то представляют интерес.

Действительно, скажем, конец XVIII века. Во всех странах что-то происходит — большой культурный подъем. Но как только начинают заниматься XVIII веком, все обязательно упираются в огромный массив информации про Французскую буржуазную революцию, ну и немножко про что-нибудь другое. Если вы пойдете в исторические музеи и библиотеки Беларуси, то обнаружите, что 85% всей литературы и исторических материалов приходится на период Второй мировой или Великой Отечественной войны.

Когда мы сталкиваемся с этими временами прерывности, ищем точку происхождения, мы должны хоть как-то обосновать, почему сосредотачиваем свое внимание на определенном времени и почти игнорируем другое время. Например, Ясперс, называя определенное время «осевым», когда вообще история повернулась, выделяет очень большой диапазон: от VIII до II века до нашей эры. То есть это «осевое время» длится 600–700 лет. Представляете, с какими скрипом и с какой скоростью вертится история, если исторический поворот занял столько времени? Джон Рид пишет книжку «Десять дней, которые потрясли мир». Там десять дней, а тут шесть веков. И что же произошло в эти шесть веков?

Упомянутый мной Петров в своих псевдогенетических реконструкциях о происхождении мышления говорит именно об этом времени. Жители острова Крит сажали своих молодых людей на пентеконтеры как раз в этот самый промежуток времени, в «осевое время».

С другой стороны, существует письменная история, зафиксированные факты, которые говорят, что первые люди, имеющие собственные имена, то есть исторические персонажи, по крайней мере, в тех культурах и цивилизациях, которые нам известны, появляются в тот же период (с точностью до шестисот лет). И главными в эти времена являются люди,

создавшие философию или имеющие какое-то отношение к философии. В частности, Конфуций в Китае, Будда в Индии, пророки израильские, досократики, или мудрецы Древней Греции. Да и сами философы Древней Греции попадают в этот же временной промежуток. К этому же времени относятся первые тексты, имеющие философское значение до сих пор. В это время записаны гомеровские и гесиодовские поэмы, которые дошли до нас, в это время записаны изречения Конфуция, в это время сочинены истории про Будду, Заратустру и т. д.

То есть, ориентируясь на реконструированное в псевдогенетическом подходе время, когда что-то повернулось, мы обнаруживаем, что про это же время у нас есть определенный набор фактов. Причем надо заметить, что псевдогенетическое моделирование в свете фактов выглядит, мягко говоря, сомнительно. Например, Петров говорит, что идеальный план возник тогда, когда пираты вылезали из своих кораблей и шли на разграбление города, реализуя план, который им вложил в голову командир. Всё это происходит в тот момент, когда стоят пирамиды, когда Вавилонская башня уже разрушена, когда Минойский лабиринт на Крите, дворец Минотавра, не только построен, но уже пережил свои лучшие времена и начал разрушаться... А что, для построения пирамид не нужны были идеальные планы? Но, с другой стороны, уязвима и фактология. Кто читал Гомера в оригинале? Считается, что первые оригинальные тексты Библии, которые можно зафиксировать как артефакты, отстают от времени, которое приписывается их появлению, на несколько столетий, если не больше. Книги того же Гомера (в материальном воплощении) относятся уже к нашей эре. До этого они существуют либо в цитатах, либо как переписанные из каких-то других.

Очень мало достоверных источников, по которым можно утверждать, что что-то существовало. Тот же самый Конфуций, который жил в VI–V веках до нашей эры, только после падения империи Цин, уже при следующей династии императоров Хань, становится главным и доминирующим философом Древнего Китая. Спрашивается, а с чего мы взяли, что ханьцы не придумали некий персонаж в древности, которого там не существовало? Мы считаем существование Конфуция фактом, при том, что он, точно так же, как и Сократ, не написал ни одной книжки и точно так же не был популярен, когда жил, а стал популярным в гораздо более позднее время. Почему мы считаем его непременно историческим, а не мифическим персонажем? И такие же сомнения могут быть по отношению к любому персонажу «осевого времени».

Мне этот ход с «осевым временем» и с проблемами псевдогенетической реконструкции и истории философии нужен, чтобы найти точку, от которой мы можем начать отсчет времени, когда появилось мышление. Но мышление я связываю с определенного типа философствованием, и пик этого философствования непременно должен быть развернут и представлен в истории философии.

Что может попасть в историю философии? Следы или результаты философствования. И эта точка «осевого времени» мне нужна для того, чтобы зафиксировать результаты философствования, при этом дав им определенную оценку. Всё, что я буду дальше говорить о зарождении скептицизма — оно же в данном случае и зарождение философии, и первые следы существующего мышления — всё это связано с важным состоянием или характеристикой этой эпохи. *В какой-то момент времени в разных местах мира люди переживают состояние катастрофичности происходящего.*

Молодой Конфуций, человек аристократического происхождения, в новых условиях утрачивает привычные способы жизни и в 19 лет должен устроиться кладовщиком, чиновником, при этом даже не в столице, а в каком-то провинциальном поселении. И что же обнаруживает этот чиновник, работая на каком-то незначительном складе? Он обнаруживает, что, взвешивая зерно, разные люди кладут на одну и ту же меру разное количество этого зерна. Он обнаруживает, что разные меры не совпадают друг с другом. Он обнаруживает, что разные люди не просто ошибаются в измерениях, но еще и врут, преследуя свои корыстные интересы. Кроме того, их невозможно разоблачить. И он начинает сомневаться во всем том, что до этого момента считал нормальным знанием. Он был, видимо, человеком довольно аутичным и доверчивым, его интересовали ритуалы и древние традиции. И он обнаруживает, что верить ничему нельзя.

Коллизия «осевого времени» состоит в том, что люди столкнулись с тем, что все источники знания не несут истинного знания. Чувства лгут, вместо божественного откровения бывают дьявольские наваждения, вместо продвижения в разуме к правильным выводам человек приходит к ошибкам сплошь и рядом или к таким вещам, как апории. И, не имея развитой эпистемологии, гносеологии, логики и т. д., люди этого времени, которые оказались на границе незнания, вынуждены были решать вопрос о вере и доверии. А чему можно доверять в этой ситуации и есть ли вообще что-либо, чему можно доверять? Это основной вопрос философии эпохи возникновения скептицизма, то есть даже не эпохи скептицизма и сомнения, а эпохи разочарования во всем, что люди знали до этого. Фактически «осевое время» приходится в каждой цивилизации на какое-то поколение. И когда мы посмотрим в истории философии на знакомые

нам имена, персоналии — увидим, что это фактически современники. Например, Лао-Цзы — старший современник Конфуция. Одновременно с Фалесом существуют «семь мудрецов». Сократ, который, выступая полумифическим персонажем для целого ряда греческих авторов, оставляет после себя десять или двенадцать сократических школ. «Осевое время» — это время поворота от того, что казалось незыблемым, понятным, истинным, к тому, что ничто не истинно, ничто не достоверно. И это время занимает от одного до трех поколений людей.

Мы замечаем нестираемые следы этого радикального сомнения до сегодняшнего дня. Конфуций и Лао-Цзы в Китае, Шакья-Муни, или Сиддхартха Гаутама, в Индии, Заратустра, древнееврейские пророки — все они являются не просто персонажами из истории философии, а создателями крупных религиозных систем. И при поиске ответа на основной вопрос тогдашней философии — а чему же можно доверять? — философы или вот эти скептики того времени обычно давали догматический ответ: доверять можно тому-то и тому-то. Конфуций дал один вариант ответа, Лао-Цзы — другой, Будда — третий, Заратустра — четвертый, еврейские пророки — пятый. И в Греции в это же время зарождается своя религия. Не та, которую придумали Гесиод с Гомером (скептик Ксенофан говорил, что всех богов придумали эти два автора), а реальная религия древних греков. Там были соответствующие мистерии, посвященные Деметре, Дионису, орфические мистерии и т. д.

Фактически эти персонажи «осевого времени», или родоначальники скептицизма, заложили основания разных цивилизаций, которые мы теперь знаем как развитые. Почему мне это важно? Потому что, задаваясь вопросом «Чему можно доверять?», они дали не просто свои ответы. Они

сформировали новые уникальные и кардинально отличающиеся друг от друга способы мышления и отношения к миру. И эти способы мышления и картины мира породили цивилизации, существующие как особые, отдельные миры.

Но для того, чтобы это действительно произошло, кроме самих сомнений, нужна была какая-то другая форма общественной, мыслительной, интеллектуальной, ментальной деятельности — а именно практическая деятельность. Чем занимались все эти первые философы? И Будда, и Конфуций, и Сократ — почти никто из них не писал своих книжек. Они разговаривали. Разговаривали на те темы, которые, наверняка, тогда волновали многих людей. Ничему нельзя верить. И как с этим быть? Ничего из того, что мы знаем, не является достоверным. И они предлагали — кто-то знание, а кто-то способы мышления, кто-то особое отношение к таким вопросам. И только потом это было записано и стало основой тех традиций, которые дальше уже не прерывались. А потом люди стали конфуцианцами, буддистами, зороастрийцами и т. д. Но для того, чтобы они ими стали, нужно было, чтобы действовала еще вторая интенция — воплощение этого всего в практике, приведение хаотического мира в соответствие с тем, что диктует некий способ отношения к миру. Фактически эти философии формировали общественно-политическую практику.

Здесь нужно упомянуть две такие попытки. Первую попытку предпринял «правнучатый ученик» Сократа — Александр Македонский, которого учил Аристотель, учителем которого был Платон, учителем которого был Сократ. Александр Македонский попытался реализовать в*и*дение мира в практическом плане. После того, как возникло сомнение и скепсис, любое утверждение о том, чему можно верить, требовало проверки. А проверка возможна только в одном слу-

чае: если привести мир в соответствие с предлагаемым знанием об этом мире или об истинной сути вещей. И первые попытки установления больших империй были направлены на упорядочивание мира. Александр Македонский упорядочивает свой мир, начиная с Греции в IV веке до нашей эры. А затем империя Александра Македонского распространяется на Малую Азию, Египет, Месопотамию с Палестиной, Персию и Индию. Это огромная ойкумена с попыткой установления единой империи. Во всем этом мире начинается процесс эллинизации. Причем в этом процессе сохраняются остатки исконных культур в зависимости от того, насколько культуры и народы прошли через сомнение и формирование ответов на главные скептические вопросы вот в это самое «осевое время». В этом смысле цивилизации Древнего Египта и Месопотамии не выжили под напором эллинизма. Потому что эллинизм пришел с ответами, а эти цивилизации даже вопросов не поставили.

И только Китай не оказался в сфере экспансии Александра Македонского. Но зато в III веке, более чем через сто лет после Александра Македонского, эпоха воюющих царств в Китае была прекращена экспансией одного из этих царств, последний представитель которого — Шихуанди — смог силой и хитростью объединить весь Китай и утвердить там единое пространство. При этом были уничтожены около пяти сотен последователей Конфуция. Одних утопили, других отправили строить великую китайскую стену, третьих — гробницу этого самого Шихуанди. Что делают Александр Македонский (чуть раньше) и Шихуанди в Китае (чуть позже)? Они начинают рационализировать мир. Помните, я говорил про Конфуция, который, работая на складе, столкнулся с тем, что каждый меряет меру чего-то полезного — зерна или чего-нибудь еще — по-своему? Шихуанди стандарти-

зовал меры в Китае. Стандартизация — то, что в Европе было сделано только после Французской буржуазной революции — в Китае началась при Шихуанди. Стандартизовалась каллиграфия, то есть написание иероглифов, стандартизировались меры (единицы измерения) и много всего другого. Шихуанди рационализировал Китай. Делалось это жестоко. Александр Македонский делал то же самое. Он приходил в каждую новую область или на новую территорию с зачатками какой-то цивилизации и там строил новую столицу по эллинистическому образцу — с эллинской архитектурой, эллинскими институтами и т. д. — поэтому на всем протяжении анабасиса, или хождения Александра до Индии, строились города Александрии. Они могли называться как-нибудь по-другому, но повсюду, где они строились, возникали очаги эллинизации, в другие страны проникала греческая цивилизация, и фактически вплоть до Средней Азии и Северной Индии установилось это обэллинистичивание. Но, в отличие от жесткой рационализации Шихуанди, Александр Македонский стремился не просто устанавливать в других странах греческие порядки, а еще и обогащать греческую цивилизацию заимствованиями из других культур.

Поэтому судьба этих двух империй принципиально различна. Империя Шихуанди, несмотря на конец и пресечение династии, затем продолжилась, и Китай уже больше никогда не распадался. Фактически вся та ойкумена (китайцы говорят Поднебесная), которую объединил Шихуанди, осталась, после чего конфуцианские ответы на все важные вопросы стали определяющими для этой цивилизации. Александр Македонский не сумел установить единую империю; потом это делали, уже гораздо позже, римские диктаторы, римские цезари. Но сейчас я не буду анализировать исто-

рию войн, я просто говорю про первую установку на рационализацию в философии.

Итак, дальнейшее развитие, изменение, совершенствование, а также деградация мироустройства связаны с взаимодействием двух вещей: во-первых, технического отношения или рационализации беспорядочного мира, приведения его к рациональному виду (или рационализации в смысле поиска ответов, суждения[14]) и, во-вторых, разговора о сложных вещах в виде философии. И если этот самый скептицизм продолжается, если опять наступает новое поворотное время («осевое»), когда все старые ответы обнуляются и начинается поиск новых ответов — там и тогда одна ситуация складывается. А если этого не происходит, складывается другая ситуация.

Этапы развития скептицизма

Я сейчас не стану развивать идею цивилизационного подхода (оставим это Тойнби и Гегелю), но обозначу в общем виде несколько этапов развития скептицизма. Итак, после распада империи Александра Македонского скептицизм стал основной формой философского рассуждения в Древней Греции, пока не был остановлен новым догматизмом. Новый догматизм был привнесен христианством с Ближнего Востока. Он распространился, и фактически наступила религиозная эпоха, в которой базовые и главные ответы на сложные вопросы были даны. Поэтому люди могли долгое время — фактически вплоть до Нового времени — пребывать в рамках незыблемого фундаментального знания. В Новое

[14] См.: Мацкевич В. В. Техника // Всемирная энциклопедия: Философия. Москва ; Минск, 2001.

время примерно так же, как в то «осевое время», которое я описывал, люди вдруг усомнились во всем, что имеет место в их жизни и деятельности. И началась так называемая эпоха Реформации, или Возрождения. По-своему в эту эпоху в Европе повторялось почти конфуцианское отношение. Сам Конфуций, в одном лице собирая в себе размышление, рассуждение и говорение «осевого времени», с одной стороны, сомневался во всем, а с другой стороны, выставлял в качестве ответа на все вопросы старину, которой нет. Конфуцианская апелляция к старине, производству ритуала и т. д. фактически была воспроизведена в Новое время в Европе, когда возрожденцы, или гуманисты Возрождения, в ответ на полное разоформление существующего порядка и сомнение в том, что их окружает, предлагали в качестве ориентира и образца классические Грецию и Рим. То же самое христианские реформаты — в ответ на всё, что их окружало: деградацию католической церкви, церковных институтов, деградацию монастырей и т. д. — предлагали возвращение к апостольскому христианству. Сомнения у них оставались, но ответы они предлагали, находили их в древности.

В эти времена жил этапный человек или символ скептицизма, радикального сомнения Нового времени — Рене Декарт. Воспитанный в иезуитском коллегиуме, то есть плоть от плоти христианства, и в то же время будучи достаточно подготовленным и образованным в светском плане, усвоивший гуманистическую культуру, он не мог принимать на веру ни того, что делают одни, ни того, что делают другие, и тем более верить басням про какую-то старину. Поэтому Декарт доходил (опять же, не анализирую сейчас его философию) в своем рассуждении до радикального сомнения. Сомнению подлежит всё, кроме одного. Так он останавливал свое радикальное сомнение (*Cogito ergo sum*. — Мыслю, следова-

тельно, существую.). Сомнению подлежит всё, кроме самого факта сомнения.

И вот смотрите, что происходит. Датировать появление мышления и сомнения можно первой «осевой» эпохой (когда усомневается знание как таковое и ищется ответ на вопрос «Во что же можно верить?»). А замыкает этот период существования скептицизма — Декарт. Но сам период очень богат всевозможными сомнениями. Если заниматься историей философии, поднимать Секста Эмпирика, Зенона Китийского, скептиков внутри христианства и внутри схоластической философии — там масса интересного. Фактически мышление возникает в «осевое время» через сомнение, но осознает себя только в сомнении Декарта, который принимает несомненным только существование самого сомнения и фактически его же объявляет мышлением. И поэтому, заимствуя уже у Мамардашвили декартовский вопрос «Чему можно верить, чему можно доверять?», я приписываю его «осевому времени». А у самого Декарта главный вопрос звучит иначе: «Что я могу знать?»

Собственно, всё знание недостоверно, достоверно только то, что я могу в этом всем сомневаться. Вот это сомнение конституирует некоторую новую реальность, которая есть мышление, и, собственно, теперь надо куда-то это мышление пристроить, дать ему какое-то применение. Декарт сам на этот вопрос ответа дать не мог. Он занимался, помимо собственно рассуждения и разговора, еще много чем: математикой, немножко физикой и т. д. — но в самой философии он ответа не дает.

И проходит еще достаточно много времени, пока Кант не оформляет, не обозначает собой следующую стадию радикального скептицизма. Кант начинает усомневать сами по себе способы отношения к познанию. Он по очереди усом-

невает чувственный опыт, разум, мышление, откровение и прочие вещи — и понимает, что, например, невозможно построить синтетического суждения. То есть невозможно, ни опираясь на разум, ни опираясь на опыт, ни опираясь на какие-то откровения, совместить разные факты разума, опыта и откровения между собой и вывести что-то новое. И у него возникает критическая стадия. Если Декарт постулирует само сомнение как существующее и на этом базирует появление новой реальности и мышления, то Кант начинает критиковать само мышление, поэтому и критика чистого разума, и критика практического разума замыкают собой эту историю.

Ну и последним элементом в рассмотрении радикального сомнения необходимо кратко представить следующего за Кантом Гегеля, который возводит невозможность построения какого-либо достоверного знания, достоверного подхода в мышлении в принцип. Этот принцип он называет диалектикой, и тем самым процессуализирует само мышление и саму философию. Если раньше люди философствовали в поиске хоть какого-то ответа, хоть какого-то результата (древние философы — в поиске того, во что верить, Декарт и современники Декарта — в поиске того, что можно знать, Кант — в поиске того, что можно делать), то Гегель со своей диалектикой фактически отвечает: а ничего. Надо просто всё это обмусоливать, рассуждать и т. д. Не зря Гегеля считают этаким радикальным «закрывателем» философии.

Теперь, после философов нового «осевого времени» Декарта, Канта и Гегеля, философия существует исключительно локально. Больше никого не интересуют все эти радикальные вопросы: во что верить, что знать, что делать? Сама по себе постановка таких вопросов утрачивает смысл. После Гегеля начинается философствование в локальных ситуациях.

И так начинается методология. Собственно, Декарт в своем рассуждении о методе это и сформулировал: «Что я могу знать? И как познавать?» К концу XVIII века начинается слияние знания и техники. И возникает собственно практика, общественно-историческая практика, о которой Маркс и марксисты потом начали повсюду кричать. Именно в это время, в период Французской революции, абстрактное рассуждение и философский разговор, порождающие целый ряд разворотов и иллюзий, сошлись с практической деятельностью.

Подобные попытки предпринимались и раньше, но они никогда не приводили к такому сочленению, к этому прегнантному комплексу. Ну, например, все, кто размышляет на эту тему, любят ссылаться на примеры греческих инженеров — Герона, Архимеда, ну а совсем уж любимым персонажем в этом смысле является Леонардо да Винчи, который, отрываясь от написания Джоконды, изобретал всякие летательные аппараты и прочие штуки. Но до школы, которую создал Гаспар Монж в революционном Париже, было еще очень далеко. Там, в Политехнической школе и в Эколь Нормаль, инженеров, которые должны были строить паровые машины, фортификационные сооружения и корабли, начали учить философии и теории. Это происходит тоже примерно в одно время, при жизни одного поколения: Кант еще жив, Гегель еще молод, Гаспар Монж в расцвете сил, Маркс еще не родился. И все это оформляется в начале XIX века. После чего радикальный скептицизм превращается в локальный скептицизм, более того, он превращается из экзистенциального отношения к жизни в метод. И этот метод, с одной стороны, направлен на практику, а с другой стороны, фундирован философским способом отношения к миру.

Без философии в этом смысле практика невозможна. И одна из наиболее ярких практик, в которой философия выступает главным элементом, — это практика образования, или практика формирования индивидуального человека. Наука, возникшая после Декарта, оккупировала очень многие локальные ситуации со знанием, накопила массу знаний про всякие общие вещи, про то, о чем раньше рассуждали только философы; наука прекратила эти рассуждения и заполнила это знанием. То единственное место, где философское рассуждение, сомнение и разговор остаются в абсолютно чистом, неприкосновенном виде и никаким знанием заполнены быть не могут, — это воспитание индивидуальности. Поэтому педагогика есть практическая философия, и второе место, где в этом смысле философия находит себе место, — это политика и управление. В широком смысле управление. Не управление ларьком, продающим фрукты, а управление общественными процессами. И педагогика, и общественное управление отличаются от других сфер жизни только одним: вот этой самой индивидуальностью, которая не подлежит идеализации *и вокруг которой остается место для сомнения и философского разговора*.

Заканчивая сегодняшнюю лекцию, я бы хотел обратить внимание на следующее. Мышление базируется на идеальном, то есть на том, что оторвано от всяких частных, случайных вещей. Но философия со своей фундированностью мышления применима только к экземлификатам, уникальным, единственным в своем роде вещам и явлениям, которые не поддаются идеализации. А это либо какие-то общественные явления, которые сугубо ситуативны (здесь и сейчас), либо человеческая индивидуальность, то есть воспитание и формирование человеческой индивидуальности.

После Гегеля особой необходимости в радикальном сомнении нет. Сомнение перемещается в локальные вещи и ситуации. Нет необходимости сомневаться в глобальных каких-то вещах. За нас отсомневался Конфуций, Декарт, Кант и Гегель. Но сомневаться в каждом фрагменте знания, особенно когда это касается тех вещей, которыми ты занимаешься. Поэтому я сегодня обозначил два приложения философии: это воспитание и образование индивидуального человека и это общественно-политическая и управленческая деятельность, которая тоже имеет дело с экземплификатами идей, с индивидуальностями. Проблематизация Беларуси и практическая философия в воспитании и образовании — вот здесь сегодня живет философия.

Лекция 3.
Идеальный план и основа европейского мышления

Пространство трансляции философского содержания

История скептицизма — это всего лишь один аспект возникновения мышления и философии. Я изложил ее достаточно бегло и своеобразно. Дипломированный философ, рассуждая о скептицизме, конечно же, вспоминает одну из сократических школ — скептиков. Я же, говоря о радикальном сомнении, причисляю к скептикам тех, кого сами античные скептики относили бы к догматикам, если бы были с ними знакомы, например Конфуция. Но мало ли какая школа как себя называет или какой философ может сам себя называть! Это его дело и дело его философии, однако мы не можем совсем игнорировать ни этих философских самоназываний, ни того, что закрепилось в учебниках по истории философии. Во-первых, это уже сформировало определенное в*и*дение истории философии и философии как таковой, а во-вторых, отрываться от фактов абсолютно нельзя, иначе утрачивается вообще какая бы то ни была опора на действительный материал и исчезает возможность для критики и фальсификации того, что мы можем строить в плане псевдогенетической реконструкции. Я говорил о двух этих способах работы с материалом истории, а именно: история

философии и псевдогенетическая реконструкция. И сегодня, наверное, мне будет тяжело обойтись без обращения к этим двум способам работы.

Без истории философии обойтись никак нельзя, потому что в философии имеют значение не столько сами тексты (длинные или короткие фрагменты), сколько содержание, которое в эти тексты упаковано. А содержание так или иначе крепится на том, что мы называем понятиями, концептами, или на схемах, которыми пользуются те или иные мыслители, те или иные представители определенной интеллектуальной эпохи.

Древние греки ввели в философию очень много разных понятий. Часть из этих понятий осталась в самой истории, похоронена вместе с древними греками, часть этих понятий, трансформировавшихся в той или иной форме, дошла до нашего времени. И совершенно не случайно в разных науках и практической деятельности мы очень часто изобретаем новые термины, пользуясь греческими словами. Мало кто знает греческий язык, но, изобретая новые термины, мы апеллируем к каким-то греческим корням, греческим словосочетаниям для того, чтобы рождать новые термины и новые категории, которые становятся достоянием современной науки, техники, общественной деятельности. Наверное, самым популярным таким понятием, которое на слуху у всех, является понятие «демократия». Хотя то, что греки называли демократией, и то, что представляет собой демократия сегодня, — это две большие разницы.

Приступая к разбору понятия, мы вынуждены апеллировать к тому, как оно вводилось, для чего и почему с ним происходят разные изменения. И оказывается, что, с одной стороны, мы должны проследить историю содержательных изменений, связанных с этой категорией, а с другой стороны-

ны — не можем обойтись без восстановления социально-деятельностного, социокультурного контекста, в котором появилось то или иное понятие. Когда мы начинаем разбираться с такого рода понятиями, категориями, мы фактически задаемся вопросом: «А о чем думали философы, которые это понятие ввели и использовали?» И тогда оказывается, что философское думанье, размышление, рассуждение — оно очень длинное. Оно растягивается на тысячи лет, и всё это время с понятиями и категориями что-то происходит. Причем именно философское рассуждение является тем фильтром, проходя через который, одни понятия начинают определять содержание нашей сегодняшней мысли и деятельности, а другие не закрепляются и остаются на совести тех, кто их изобрел, употреблял или учил о них. Когда мы начинаем сопоставлять и соотносить разные термины в разных подходах, в разных школах, у разных философов, то можем обнаружить или предположить, что, наверное, разные философы, оказавшись в одной и той же социокультурной ситуации, мыслят о чем-то одном, но называют это совершенно разными словами. Назвав это (то, о чем они думают, или то, что их заботит) разными словами, они создают разные конструкции — языковые, теоретические, словесные. И получается, что, будучи озабоченными одним и тем же, они создают совершенно разные картины и совершенно разные схемы и конструкции. А потом эти конструкции, эти схемы в той или иной степени начинают оказывать влияние на других философов, на жизнь и деятельность.

Но с какой стати мы можем предполагать, что разные философы в одно и то же время, употребляя по отношению к одному и тому же разные слова, действительно думают об одном и том же? У нас нет оснований так думать исходя из истории философии и из анализа текстов. Потому

что традиция философских текстов не предполагает четкого и однозначного определения ситуации, которая волнует философов, а философские тексты пишутся, как правило, на опосредованные, отвлеченные темы. Уже Сократ (в изложении Платона) пытается разобраться с этим вопросом. В диалоге «Кратил» он спрашивает у своего собеседника: «Для того, чтобы сверлить, что нужно?» Тот говорит: «Сверло нужно». — «Для того, чтобы называть, нужно имя. Имя в этом смысле — инструмент», — говорит Сократ. «Ну, отлично», — соглашается его собеседник, и через серию рассуждений Сократ спрашивает: «Ну, вот интересно, если кто-то что-то назвал, не предполагает ли это, что то, что он назвал каким-то именем, он уже знал?» Тот отвечает: «Ну, наверное, предполагает. А как мы можем назвать что-то чем-то, не зная этого?» — «Значит, — говорит Сократ своему собеседнику, — для того, чтобы знать, имя не нужно». И эта софистика (или такого рода логика Сократа) уводит в сторону от понимания того, чем занимается философия и с чем она имеет дело. Насколько мы можем судить, что нечто неназванное, неназываемое — существует? Неназванное, непоименованное, необозначенное, как правило, отсутствует даже в восприятии, не говоря уже о том, чтобы оно существовало в мышлении и т. д. Но если этого не существует в восприятии и мышлении, откуда мы знаем, что оно существует в действительности, которая не сводится к восприятию и мышлению? Платон нашел выход из этой ситуации. Правда, Аристотель эту находку Платона высмеивал, а схоласты Средних веков спорили об этом несколько столетий.

Здесь мне приходится констатировать, что истории скептицизма (или истории сомнения в том, что что-то существует или не существует, в том, что мы можем во что-то верить или не можем во что-то верить) заведомо недостаточно для

того, чтобы зафиксировать основу мышления, ткань мышления, материал мышления, на котором оно существует. Я уже говорил в прошлый раз и сейчас вернусь к тому же самому и скажу, что основой, материалом, или местом, в котором разворачивается мышление (на котором разворачивается мышление, по отношению к которому разворачивается мышление), является идеальный план, или план идеального. В этой лекции я не буду делать различий между понятиями «план идеального» и «идеальный план», употребляя их как взаимозаменяемые; это различие потребуется позднее.

И этот план идеального тоже как-то возник, как-то складывался, и историю его возникновения мне придется сегодня обозначить или сконструировать. Если бы у меня была четкая картина того, как этот пресловутый идеальный план складывался и зарождался, я бы не нуждался ни в истории философии, ни в спекулятивных рассуждениях, я бы напрямую его изложил. Но это находится за пределами моего знания и, не побоюсь сказать, вообще за пределами знания кого бы то ни было.

Упоминавшийся мною в прошлой лекции Михаил Петров обсуждал проблему возникновения идеального плана на примере особых социально-коммунальных, социально-деятельностных ситуаций. В ядро своего рассуждения Петров поместил «лишних людей»: пиратов, а также пентеконтеры и пиратские операции, которые на пентеконтерах совершали минойцы. Я думаю, что сама по себе это хорошая модель. Хорошая в плане креативности, эвристичности и т. д., но заведомо недостаточная. Потому что люди, оказывающиеся в такой ситуации, должны были бы каждый раз, на каждой новой пентеконтере закладывать идеальный план. Собственно, в глубокой древности, наверное, так и происходило, когда каждое племя, каждая маленькая деревня людоедов за

тысячелетия своего существования делала примерно те же самые открытия, приходила к тем же самым выводам, что и деревня или племена, с которыми они никогда не вступали в контакт. Но по отношению к цивилизованному развитию или по отношению к культуре этот способ, вообще говоря, не мыслим. С возникновением цивилизации, возникновением культуры идеальный план приобретает некий новый статус существования. Он начинает транслироваться уже в каком-то таком виде, по отношению к которому мы не свободны, по отношению к которому нам необходимо каким-то образом определяться или самоопределяться. Для того, чтобы что-то транслировалось, необходимы каналы трансляции, на которых культура, собственно, и базируется.

Здесь я сделаю маленькое отступление, связанное уже с актуалгенезом или с моим интересом к философии и истории философии. Когда в студенческие годы я стал этим интересоваться, то, конечно же, я и мои коллеги (то есть другие студенты и аспиранты) интересовались ставшими формами мышления. Ставшими — то есть какими-то образцовыми формами философии, методологии. И, изучая их, мы входили в контекст, въязычивались в философский язык, философский дискурс. Изучение философии в ставших формах многих людей приводит к ознакомлению с первоисточниками, мы волей-неволей начинаем обращаться к греческой философии. Имея дело с философской классикой, мы обращаемся к тому, что фундирует эту классику: к образцам и прототипам, которые восходят к античным временам. Поэтому интерес к античной философии возникает на разных этапах у каждого, кто интересуется философией. Но потом под воздействием Фрезера, его знаменитой книги «Золотая ветвь» и Владимира Проппа и его «Морфологии волшебной сказки» и «Исторических корней волшебной сказки» я вынужден

был обратить внимание на то, что греческая мифология (по крайней мере, мифология, если не философия и литература) очень похожа на волшебные сказки других народов. На этом сходстве Джеймс Фрезер строит свою концепцию, а Пропп рассказывает морфологию волшебной сказки. И всё это так или иначе выходит на темы, которыми интересовались структуралисты первой половины XX века, — на изучение доцивилизационных (иногда их тоже называют цивилизациями, но в условном значении этого слова) форм существования общества, то есть дикости, варварства.

И примерно в то время, когда я начал этим интересоваться, в издательстве «Восточная литература» в Советском Союзе начинают издавать сборники текстов, записанных этнографами среди первобытных народов. Выходят сборники австралийских сказок, африканских сказок, сказок северных народов, и, поскольку наш факультет находился недалеко от хорошего книжного магазина, где все новинки издательства «Восточная литература» продавались, я купил несколько таких книжек, а потом начал их собирать. И чем больше читал, тем больше удивлялся. Удивлялся тому, что ничего похожего на волшебные сказки, которые разбирает Пропп, или на древнегреческие мифы, которые я хорошо помнил еще с детства по книжке Голосовкера, в этих сказках нет. Более того, когда пытаешься уследить за сюжетом в этих сказках, оказывается, что в них и сюжета нет. В них нет мотивировки действий героев. Все волшебные сказки цивилизованных народов очень забавным образом раскрывают мотивацию героев, связанную с каким-то более широким контекстом, чем события самой сказки, и через это мы понимаем, что этими героями движет, что они делают. Сказки «диких» народов ничего подобного не содержат. Даже если там есть какие-то волшебные события, волшебные персонажи и т. д. — все

они выскакивают как черт из коробки. А мотивация персонажей вообще убийственная: ничего более вразумительного, чем «одной женщине захотелось пойти в лес, собрать каких-то грибов», нет. Какие-то импульсы, которые возникают неизвестно откуда и ничем не мотивированы, являются запускающим механизмом повествования. Идет обрывок повествования: женщина куда-то пошла, с ней что-то случилось (то ли леопард напал, то ли в яму какую-нибудь свалилась, то ли какой-то дух ее на небо утащил), потом что-нибудь еще случилось, и на этом конец. Ни морали, ни смысла, ни более широкого контекста в этом увидеть нельзя. Я поначалу думал, что это мой евроцентризм и, как Кастанеда говорит, описание мира, то есть европейское описание мира, мешает мне увидеть иную логику, какую-то иную форму мотиваций или мир, который стоит за повествованиями первобытных народов, а он там на самом деле есть. Но потом, разбираясь с этим, я вынужден был смириться, что этого ничего нет. Там нет того *идеального пространства*, через которое можно выстраивать цепочки мотивов, объяснений, осмысления действий.

Мир сказок африканско-австралийско-северных народов если и допускает смысл, то это смысл самоочевидности, неотрывности событий от самого смысла. Вещи «толкают» друг друга, и, соответственно, от толчка они движутся и меняются. Грубо говоря, смена событий в этих сказках близка к миру, описываемому законами механической физики. В этой же физике живут и двигаются люди: они поступают и ведут себя в соответствии с тем, что они куда-то падают, на них кто-то нападает, их кто-то толкает, задевает и т. д. И этим такие повествования очень сильно отличаются от европейских сюжетных сказок, в которых присутствуют мотивация и более широкий контекст и план. И тогда я стал думать,

что наличие этого самого плана, который восстанавливается за сюжетом самых примитивных повествований, както образом связан с наличием того, что можно назвать цивилизацией.

Сказки европейских (или других «цивилизованных») народов восходят к очень давним временам, они транслируются поколениями людей, иногда тысячелетиями. И когда исследователи мифологии начинают анализировать сюжеты различных мифов древних греков, они выходят на истолкование социальных, исторических процессов и событий, которые с греками происходили. Никаких исторических достоверных сведений про эти события у нас нет, а если и есть, то какие-то обрывки. Но, восстанавливая мифологию (например, борьбу олимпийских богов с титанами), мы говорим о смене древних картин мира, о переходе от одних форм жизни к другим формам жизни. Если поверженные титаны несут на себе миф спонтанности, необузданных желаний, «физический» мир, то олимпийские боги подчиняются каким-то другим, высшим, принципам, которые заведомо выходят за пределы непосредственных событий, происходящих с ними. И эти события как бы удваиваются: с одной стороны — разворачиваются в идеальном, в некотором обобщенном плане, а с другой стороны — они остаются посюсторонними наблюдаемыми событиями. Особенно четко это становится понятно, когда мы читаем мифы в литературном изложении. Вообще, откуда мы эти мифы знаем? Мы их знаем из поэм Гомера «Илиада» и «Одиссея», из книги «Труды и дни» Гесиода, большую часть мифологии фиванского и троянского циклов мы знаем из трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида и из переложения каких-то более поздних авторов.

В наиболее ранних (дошедших до нас) трагедиях Эсхила при очень примитивном построении самого действия излага-

ются некие события, происходящие с героями. Героев на сцене, как правило, один, максимум два, и с ними происходят вполне сюжетные, фабульные события. И когда современные театры или кинематограф по материалам этих трагедий ставят спектакли или фильмы, то они вынуждены так или иначе восстанавливать контексты, которых непосредственно в текстах этих трагедий нет. Потому что без них эти мифы напоминали бы нам сказки первобытных народов. Скажем, когда какая-нибудь Медея убивает своих детей, чтобы накормить ими обидевшего ее человека, это очень похоже на совершенно страшные сказки первобытных народов, если за этим не восстановить какой-то другой смысловой план, в котором всё, что говорится, не теряет своей трагичности, но получает объяснение. Эсхилу не нужно вводить контекст и идеальный план в свои трагедии: его современникам и так всё было известно и понятно. Совсем другое дело, когда Софокл или Еврипид создают свои авторские произведения на тот же мифологический сюжет, что уже был у Эсхила. Теперь уже и авторам, и зрителям в театре нужно сравнивать, сопоставлять и выяснять, почему Клитемнестра у Эсхила так не похожа на ту, что в «Электре» Софокла, и чем они обе отличаются от героини Гомера.

Мистерии и театр — исторические формы появления идеального плана

Откуда же берется этот второй план, из которого черпаются смыслы, содержание, объяснение и т. д.? Для меня стало очевидно, что его до поры до времени не было. Его до сих пор нет у некоторых сохранившихся народов, а если он у них и появляется, то появляется уже вместе с окультуриванием, то есть от других цивилизаций: от китайцев, арабов

или европейцев. И «осевое время», помимо радикального сомнения или трагизма отсутствия доверия к миру, интересно еще и этим долговременным, многовековым становлением второго плана. Рассмотреть это становление мы не можем на материале истории философии. Мы не можем найти те тексты, в которых люди конструировали бы второй план. Пираты Эгейского моря, которые садились на свои пентеконтеры и плавали по изрезанным берегам Аттики, чтобы грабить деревни и города, не оставляли после себя в судовых журналах записи типа: «Мы сейчас изобрели идеальный план взятия какого-то города, а в следующем году мы его усовершенствуем». Ничего подобного не было. Точно так же ничего подобного нет в художественной литературе, потому что само по себе происхождение художественной литературы древних греков достаточно хорошо исследовано. Иное дело — театр. Не просто тексты трагедий и комедий, но эволюция греческого театра может дать важнейший материал для псевдогенетической реконструкции происхождения идеального плана.

Большинство исследователей соглашается с тем, что древнегреческий театр возник из настоящей религии древних греков — из мистерий. Мистерии — то, что разыгрывается людьми по случаю какого-то религиозного события, религиозного праздника и фактически представляет собой некий ритуал. Этот ритуал изображает событие, происходившее с каким-нибудь богом, духом, еще с кем-то, и в память об этом событии, которое имеет влияние на жизнь людей, устраивается его имитация. Есть Дионисийские мистерии. Они связаны с таким жизненным сельскохозяйственным циклом, как сбор урожая винограда. Он занимал достаточно большое место в жизни некоторых ближневосточных и малоазиатских народов; древние греки чувствовали зависи-

мость от винограда и некоторым образом сакрализировали эту сельскохозяйственную культуру. Но при этом виноград должен был быть раздавлен, превращен в процессе переработки во что-то другое. И была придумана такая история про бога Диониса, которого должны были убивать примерно так же, как крестьяне грязными ногами давят красивые гроздья винограда в бочках (а чистыми ногами их давить нельзя, иначе виноград бродить не будет). И вот этот трагизм разрушения сакральных плодов был отображен в мифе уничтожения жертвенного животного Диониса вакханками. И это действо в Дионисийских мистериях разыгрывалось каждый год. Собираются греческие «дожинки», и в качестве развлечения устраивается представление, в котором участвуют абсолютно все жители. На первых порах, говорят, там реально убивали человека, и это убийство рассматривалось как ритуальное жертвоприношение, но потом это всё больше трансформировалось в игру. Примерно такие же корни можно найти практически у всех культурных греческих явлений. Например, Олимпийские игры родились (так рассказывают, по крайней мере) из специальных траурных мероприятий, когда на свежей могиле воина устраивались состязания других воинов или захваченных пленников с непременным убиением проигравшего. И эти жестокие ритуальные жертвоприношения потом превратились просто в состязания, а уже в извращенном Древнем Риме они стали гладиаторскими боями: смертоубийство на этих мероприятиях было восстановлено, но совсем с другим смыслом (точнее, совсем уже без всякого мистического религиозного смысла, а только для потакания низменным чувствам толпы).

Так вот, греческий (аттический) театр также возник из религиозной практики Дионисийских мистерий. Но, что очень важно, как только древние греки в начавших цивилизовы-

ваться Афинах стали это представлять не как религиозные мистерии, а как театральные состязания, у них возникла привычка сохранять тексты разыгранных пьес. Этот момент перехода к тому, чтобы сохранять и передавать дальше в культуре разыгранные события, очень непрост для объяснения и для понимания… Зачем при наличии древних мифов, сюжеты которых известны всем, нужно было записывать пьесы, поставленные по этим мифам?

Для ответа на этот вопрос надо представлять, как происходило греческое театральное действо. Раз в год Древние Афины устраивали театральные состязания, когда две части города набирали команды, которые должны были собрать декорации, пошить костюмы, натренировать актеров, выучить хор, всё это поставить и изобразить перед зрителями. Не помню, сколько частей города было в Афинах точно: восемь или десять — города-государства достаточно похожи, независимо от того, что они возникали в разных частях мира и в разные эпохи. Так вот, Афины состояли из фил и демов, и две из этих фил ставили пьесы: три трагедии и одну комедию. Этот порядок тоже восходит к практике мистерий, в которых таинства сопровождались профанацией, карнавалом, высмеиванием того, что было сакральным, и серьезные трагедии также дополнялись комедийной профанацией. Одна группа ставила, и другая группа ставила, а остальные смотрели. Потом какое-то компетентное жюри (не помню, кто туда входил: все зрители или это как-то специально выбиралось) выносило свой вердикт, кому-то присуждалось первое место.

Не каждый житель древнего города был способен писать каждый год четыре трагедии и одну комедию. Поэтому драматургов нужно было нанимать. Каждая группа горожан должна была нанять своего драматурга для того, чтобы он написал им эти пьесы и разыграл их на сцене (он же был и

постановщиком, и режиссером, иногда и актером) в театральных состязаниях. Драматург Эсхил был человеком, который со своими пьесами чаще других выигрывал эти состязания. Софокл был младшим современником Эсхила (по-моему, однажды он успел посоревноваться с Эсхилом в пьесах и даже выиграть, но у него уже были другие соперники), но имен его соперников история или литература не сохранили. И так вплоть до Еврипида.

Так зачем нужно было записывать пьесы, которые ставились каждый год на одни и те же сюжеты, и в общем-то, одинаково ставились? В отличие от современных карнавалов в Рио-де-Жанейро, где каждый конец города выпендривается, как может, греки такого позволить себе не могли. Театр был жестко регламентирован. Первоначально он вообще выглядел очень просто: стоит хор (группа из нескольких людей), перед ним актер. Актер надевает соответствующую маску и произносит определенные слова или изображает что-нибудь, а хор комментирует. Но уже у Эсхила на сцену выходят два актера, и начинается диалог между актерами, между акторами. Этот диалог в греческом театре назывался агоном. Само слово «агон» относится к борьбе, к единоборству и применялось, скорее, к привычке биться на могилах героев, из которой выросли Олимпийские игры, а потом уже было заимствовано для театра и стало обозначать диалог двух актеров на сцене. Что заставило греков назвать разговор двух людей на сцене агоном? Итак, надо разобраться с двумя вопросами:

а) Зачем было нужно записывать пьесы, поставленные по мотивам известных каждому греческому ребенку мифов?

б) Что заставило греков относиться к этим театральным действиям иначе, чем к обычным мистериям или обычному разыгрыванию ритуальных обрядовых вещей?

Это очень непростые вопросы. Сами греки разрешали их практически, порой в судебном порядке: например, Эсхила как-то осудили за то, что в одной из своих трагедий он раскрыл сакральный смысл мистерий. Попытки ответить на эти вопросы выводят нас на план идеального, или на идеальный план.

Здесь я должен был бы рассказать еще про другие ситуации, но пока остановлюсь. Задав эти вопросы (а вы их запомните!), перейду к интересующему меня в сегодняшней лекции человеку — одному из древнегреческих философов, на материале жизни которого, как мне кажется, можно увидеть все основные аспекты, необходимые для конституирования идеального плана, который затем уже будет транслироваться последующими философами. На этом человеке сходятся необходимые характеристики собственно философствования. Это Анаксагор из Клазомен.

Философ и политик

Анаксагор родился в Клазоменах, но был учеником одного из тройки милетских философов — Анаксимена, то есть он был причастен через ученичество к наиболее развитому тогда греческому цивилизационному центру — Милету. Это город в Малой Азии, который одним из первых проходил те стадии развития, что будут потом характерны для других греческих городов, в том числе Афин. В частности, Милет переживал разложение аристократической формы организации жизни общества и переход к неким квазидемократическим формам. Кроме того, этот город находился в эпицентре межкультурных контактов, по крайней мере, Милет и милетские представители были постоянными участниками разного рода дворцовых интриг, войн, которые велись лидийцами и дру-

гими царствами в Малой Азии вплоть до Персии. Из Милета происходила и знаменитая гетера Аспазия, вторая жена Перикла. И вот, в Милете учился и Анаксагор. Но к тому времени, когда Анаксагор вошел в возраст работоспособности (не раньше, чем в тридцать лет), культурное лидерство среди греческих городов переходит к Афинам. И Анаксагор попадает в Афины, и основная часть его философской жизни и деятельности проходит там. Он занимается тем же самым, чему его научили заниматься в Милете. А милетская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) — это, как ее называли последующие древнегреческие философы, школа физиков, то есть этих философов интересовало устройство мира и мироздание. И, продолжая эту традицию, Анаксагор точно так же придумывает первоначало мира: были огонь, апейрон, воздух, а Анаксагор придумывает гомеомерии. Затем он занимается всякими прикладными изысканиями. Говорят, например, что он предсказал и объяснил солнечное и лунное затмение и падение метеорита, хотя, я думаю, это легенда.

Так вот, Анаксагор занимался исследованием природы, как мы бы сказали. Но при этом, кроме всего прочего, он был другом правителя Афин, именем которого назван период расцвета этого города, — он был другом Перикла. В чем состояла эта дружба и к чему она приводила, сказать трудно. Известно только, что эта дружба очень не нравилась родовой аристократии Древних Афин, и поэтому она находит возможность обвинить Анаксагора, как и в последующем Сократа, в разных смертных грехах и приговорить к смерти. Перикл приложил всё свое влияние, чтобы спасти Анаксагора от смерти и заменить казнь ссылкой. Анаксагора ссылают в далекий город во Фракии, где он и погибает. Но интересно следующее: книги Анаксагора, после того как он подвергся высылке, начали распространяться в «са-

миздате». Может быть, это первый случай подпольного распространения литературы. Скорее всего, время от времени и в древнем мире возникали запретные книги, но их просто уничтожали и табуировали. А книги Анаксагора зачем-то переписывались и распространялись. При этом существуют указания на то, что распространялись они только среди доверенных людей под клятву о неразглашении.

Я немного рассказал о жизни и деятельности Анаксагора, а теперь о собственно философии Анаксагора. Несмотря на то, что его сочинения передавались из-под полы, до нас эта литература не дошла (по крайней мере, в оригинальных формах), за исключением выписок и комментариев, которые делали другие философы, уже когда философия в Древней Греции вошла, скажем так, в школьные программы. По этим обрывкам нам известны тексты очень многих философов, в том числе и Анаксагора. Но для моих целей и для моего изложения обрывки сведений про то, чему учил Анаксагор, не так уж и важны.

На первой лекции и в обсуждениях я говорил, что рассматривать философию в ее рабочих проявлениях (то есть как работу, которую делают философы) невозможно, сосредотачивая внимание только на текстах и не учитывая личностей этих философов, условия, обстоятельства и ситуации, в которых они живут и действуют. Поэтому для меня важна в биографии Анаксагора вот эта самая деталь — дружба с Периклом. Вообще говоря, дружба людей, оставивших столь заметный след в истории, уже сама по себе становится предметом особого внимания. Я напоминаю, что всё это происходит в то самое «осевое время», когда появляются мировоззрения и религии, которые обозначаются именами их создателей и которые становится образцами для дальнейшего обсуждения, анализа, трансляции и т. д. В этом растянув-

шемся «осевом времени» особое место занимает пятидесятилетие — промежуток между греко-персидскими войнами и Пелопонесской войной.

Перикл был одним из самых влиятельных афинских политиков этого периода, лидером, при котором Афины достигли наивысшего культурного расцвета. В это время начинают строиться Парфенон и Пропилеи, начинает застраиваться Акрополь. Работают выдающиеся греческие скульпторы (в частности, Фидий, с которым тоже дружит Перикл и которому он покровительствует); последний из тройки первых известных нам драматургов — Еврипид — является другом Перикла и младшим его современником; Перикл спонсировал постановку «Персов» Эсхила. Помимо того, что при его правлении Афины достигают культурного расцвета, они также достигают наибольшего политического могущества и становятся доминирующим городом всей континентальной Греции. При Перикле же развязываются пелопонесские войны, после которых Афины утрачивают свое положение и, в общем, начинается их медленный закат. Но, кроме всего прочего, Периклу приписывается известная речь на похоронах доблестных воинов, погибших от рук злобных спартанцев, — речь, в которой декларируются первые принципы демократии и демократия объявляется примером и прецедентом, на основе которых должна строиться политика. В этом смысле фигура Перикла очень значимая и знаковая. И я готов предположить, что без философа, без участия философской мысли становление Перикла как главы главного города Древней Греции не обошлось.

Но как могло строиться это взаимодействие? Без того, чтобы прибегнуть к псевдогенетической реконструкции, я, по крайней мере, не знаю, как разобраться. Наверное, надо

было бы погрузиться (примерно так же, как Фрезер) в изучение древнегреческого языка, поднять все документы (благо, их не так много сохранилось с тех времен) и найти все следы… Но мне важно другое. Важно то, что это архетипическое взаимодействие главы демократической республики в Афинах и философа Анаксагора стало затем транслироваться, и транслироваться в каких-то других формах, иногда в попытке воссоздать эти отношения на совершенно неподходящем материале.

Сократ, для которого Перикл стал именно таким архетипическим образцом политического деятеля, по отношению к Периклу начал употреблять почти как имя собственное категорию «арете». «Арете» — это греческое слово, которое обозначает доблесть, и появилось оно применительно к аристократам-воинам. Затем было перенесено на олимпиоников, или на тех, кто участвует в Олимпийских играх, и стали говорить, что арете — это то, чем отличаются победители Олимпийских игр. Сократ говорил об арете как об особой доблести Перикла, и вот эта доблесть для Сократа была предметом деятельных размышлений. По крайней мере, Сократ, еще находясь на рубеже становления той философии, которая стала определять европейскую цивилизацию, попадает в ситуацию, в которой находились многие другие софисты того времени.

Разбирая историю философии, невозможно обойти вниманием тех бродячих мудрецов, которые ходили и смущали греков рассказами и апориями, чье искусство состояло в умении эквилибрировать словами и понятиями. Когда Аристотель еще не родился и «Аналитика» не была написана, владение некоторыми логическими приемами и жонглирование словами давало софистам сильные преимущества в разговоре и споре, они беззастенчиво пользовались ими. Сократ, по

большому счету, в своей деятельности ничем не отличался от софистов, и многими его собеседниками, согласно диалогам Платона, были именно (заезжие в Афины) софисты, с которыми он толковал. И не будь он философом, не назови он себя философом, наверное, его нужно было бы признать наиболее выдающимся софистом своего времени.

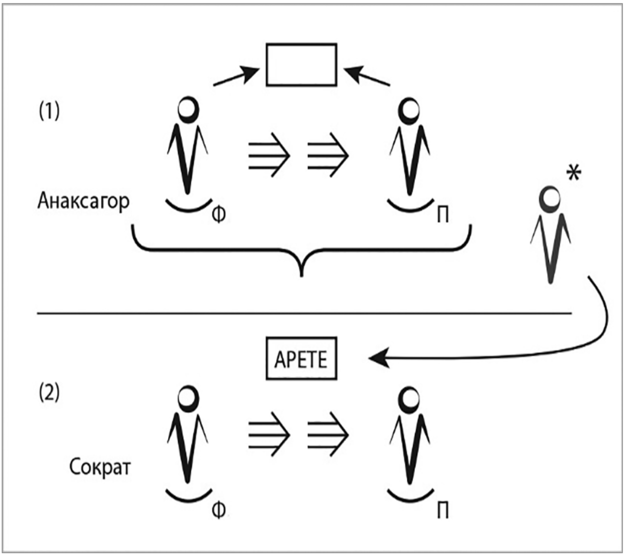
Так вот, Сократ, помимо того, что занимался софистикой, был реально и деятельностно озабочен арете. Рассуждал он примерно следующим образом: откуда у Перикла эта доблесть, которая позволяет ему на протяжении почти трех десятилетий оставаться лидером Афин? Афин, где очень сложная политическая ситуация (все грызутся друг с другом, все выясняют отношения, политические партии борются одна с другой), и, в общем, удержаться на вершине власти в этой ситуации крайне трудно, а Периклу это удается, и его признают как чернь, так и аристократия, как враги, так и друзья, ну, естественно, не очень прощая ему какие-то ошибки. В конце концов, Перикла попытались обвинить в поражениях в Пелопонесской войне, в недопустимом расширении афинских владений, в экспансии и, естественно, в разбазаривании казны. Афины были хранителями казны большого морского союза городов и за счет этого, собственно, поднимались. Говорят, что архитектурный подъем и строительство Афин из мрамора началось на коррупционные деньги — деньги, приобретенные в результате казнокрадства. Вот в этом пытались обвинять Перикла. И тем не менее Сократ приписывал ему эту доблесть, эту добродетель — арете.

Сократ задается вопросами «А откуда это самое арете берется?» и «Как оно передается?». И он смотрит, например, на детей Перикла и видит, что никаких признаков арете у детей Перикла нет и из них не вырастут правители Афин. Значит, говорит Сократ, придется признать некото-

рое преимущество демократии, отказ от передачи власти по наследству, потому что после Перикла передать власть этим детям, в общем, было бы неправильно. Арете, доблесть и добродетель, не передается генетически. Тогда, говорит Сократ, наверное, можно попытаться этому научить и передавать это не по наследству, а через культуру, через научение. Поэтому Сократ, уже наглядевшись на детей (в общем, даже не надо было смотреть на детей Перикла, потому что у него были собственные дети), начинает организовывать обучение. Но для того, чтобы эксперимент был показательным, нужно было выбрать не того, у кого доблесть налицо, а того, у кого наличие доблести не очевидно. И он начинает воспитывать одного из представителей периклового клана по имени Алкивиад, учить его и выращивать в нем арете.

Как известно, Сократ потерпел в этом деле полный провал. Способы, которые избрал Сократ для воспитания доблести, не принесли ожидаемых плодов. Впрочем, может быть, причиной поражения Сократа в воспитании стали всё же личностные качества, точнее пороки самого воспитуемого.

И вот что мне нужно здесь зафиксировать *(схема 1)*. Сократ брал за прототип отношение философа Анаксагора и политика (или правителя) Перикла, предполагая, что участие философа в работе политика способствует наличию и проявлению доблести-арете у политика. Эту ситуацию рефлектирует философ, принимает как деятельностную ситуацию и пытается сам стать инициатором, фасилитатором арете для другого политика. И тогда арете становится содержанием того, что составляет деятельность философа в социокультурной ситуации. Философ определенным образом принимает участие в политике. У меня нет более сильных содержательных категорий, кроме этой — «принимает участие». Форму этого участия надо искать, анализировать и совершенствовать.



- *Схема 1*
- *Ф — философ, П — политик*

Итак, первый уровень — это время Анаксагора (годы жизни 500—428 до нашей эры), второй уровень — это время Сократа (годы жизни 469—399 до нашей эры).

Сократу нужно было наблюдать, что происходило между Анаксагором-философом и Периклом-политиком. Деятельность политика с участвующим в ней философом оценивается очень высоко и как успешная. Затем этому взаимодействию политика и философа приписывается некий атрибут. И вот здесь давайте зафиксируем собственно философскую часть: арете — это что-то сродни тем многочисленным спекулятивным категориям, которые придумывали рассуждающие о природе древние физики-философы, предшествующие Сократу. Сократ придумывает эту категорию, заимствуя сам термин из некой созерцаемой им реальности: Олимпийских

игр, этоса аристократов, войны. Слово «доблесть» — чисто рыцарское слово, которое в любых аристократических обществах в ходу. Но обратите внимание: был ли идеальный план у аристократов, когда они оперировали словом «доблесть» по отношению друг к другу?

Вещи имеют атрибуты. Эти атрибуты так или иначе схватываются нашим рассудком, чувственностью. Скажем, крепкое плечо, или холодный рассудок, или еще что-нибудь. Мы очень часто описываем вещи через какие-то свойства, которые им присущи. Но по отношению к человеку, к тому, что чувствуемо, созерцаемо, наблюдаемо, к некой природной вещи — это одно дело. И совсем другое — выведение того, что было атрибутом чисто человеческих отношений, на некий идеальный уровень.

В принципе, примерно то же самое делал Конфуций, когда обсуждал отличие благородного мужа от низких людей. Но Конфуций так и не дошел до идеализации этих понятий, у него это так и осталось атрибутом созерцаемой вещи. А Сократ начал мыслить арете как некую субстанцию, некую вещь, присущую интерсубъективным отношениям людей, находящихся в разных позициях по отношению друг к другу. По отношению к себе самому Сократ тоже обсуждал некоторые атрибуты. Он обсуждал, например, свой долг. Сократ, будучи младшим современником Перикла, достаточно молодым человеком принял участие во второй Пелопонесской войне. Он вынужден был оставить семью и взять копье. Будучи человеком бедным, он ходил на войну пешком, разорившись только на копье, и вполне мог погибнуть там. Дальше есть басня у Диогена Лаэрция. Рассказывают, что, когда Афины потеряли очень много мужчин во второй Пелопонесской войне, ареопаг принял решение разрешить мужчинам иметь

две жены, чтобы восстановить численность населения. Сократ, руководствуясь долгом, завел себе вторую жену. И всё это — руководствуясь долгом. Но это не имеет отношения к арете и идеальному плану.

По отношению к самому себе Сократ в общем ведет себя в соответствии с представлениями, которые характерны для той эпохи. А вот по отношению к собственно философской деятельностной установке он начинает конструировать какой-то другой мир, списывая его с прототипа, который был у него перед глазами.

Затем, на следующем уровне, Платон (годы жизни 427—347 до нашей эры) попытался откорректировать то, что Сократ делал ошибочно. Сократ попытался передать арете человеку, который для этого совершенно не подходил (так, по крайней мере, думал Платон). Поэтому Платон, будучи философом (он научился у Сократа, что быть философом — это очень достойное занятие), решает ту же самую задачу, но другими средствами. Он становится не воспитателем и любовником своего воспитуемого, он пытается стать консультантом и советником уже действующего правителя. И тоже терпит неудачу.

Греческая политическая ситуация в те времена развивалась примерно таким образом: Милет приходит в упадок как азиатский город (ну или город в Малой Азии), на его место приходят Афины. После Пелопонесской войны Афины начинают утрачивать свое лидирующее положение в континентальной Греции, и в Великой Греции начинается подъем нового города — Сиракуз, которые (при тех раскладах и прогнозах, которые мог строить Платон) могли заменить Афины в качестве мирового центра.

Поэтому Платон едет к правителю Сиракуз тирану Дионисию и пытается его научить, как действовать правильно.

Он не воспитывает арете с этими двойственными представлениями Сократа: с одной стороны — как атрибут, присущий человеку, а с другой стороны — как то, что можно воспитать и взрастить специально. Он говорит, что арете вообще уже не присуще человеку, арете — это то, что присутствует в общественных отношениях или даже в законах, по которым строятся общественные отношения. И если Сократ всё еще пытался «посадить» арете на отдельного человека, то Платон даже не очень заботится о самом арете. Наверное, постмодернисты сказали бы, что он деконструировал это понятие. Он уже просто пытался воздействовать на правителя и именно в этой по-другому понятой и проинтерпретированной связке «философ — правитель» запустить идеальное правление в Сиракузах. И для этого Платону необходимо то, что пошагово от Анаксагорова нуса к самому Платону выкристаллизовывается как платоновский мир идей. Сократ пытался воспитать у Алкивиада арете как интегральный набор свойств, качеств или передать это ему как некую субстанцию, тогда как Платон пытается разработать план идеального государства и научить Дионисия построению этого государства, управлению им.

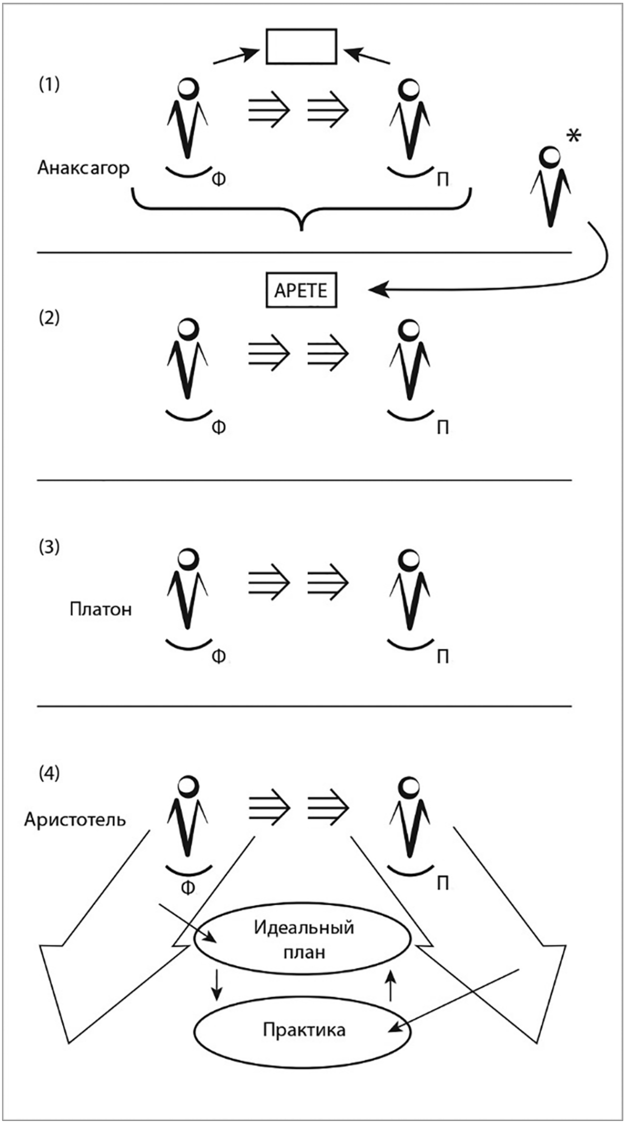
Но при всем уважении к этому человеку, к мощи его ума, мудрости, обилию знаний и т. д. приходится говорить, что Платон действует архаично и примитивно: он придумывает новый миф.

На фоне того, как он разрабатывал логику, описывал майевтику Сократа, онтологию, нарабатывал всякого рода средства для мышления, разрабатывал известные на тот момент области знания, эстетику, этику, вел активную экономическую жизнь, принимал непосредственное участие в политике и прочее-прочее, — когда ему понадобилось наполнить деятельным и социальным содержанием изобретенный им мир

идей, он кладет в его основу миф про Атлантиду и мифом обосновывает правильность законов. И с этой затеей Платон тоже терпит неудачу.

Потом ситуация снова повторяется, но совершенно на другом уровне: философ Аристотель (годы жизни 384–322 до нашей эры) и Александр Македонский. В общем, если присмотреться, Аристотель с Александром делает то же самое, что Анаксагор делал с Периклом, — он с ним дружит; то же самое, что Сократ делал с Алкивиадом, — он его учит; и то же самое, что Платон делал с Дионисием, — он его консультирует и снабжает разного рода идеями. Я, правда, никогда не видел (и сохранилась ли это вообще?), но рассказывают, что Аристотель специально для Александра написал поэму, которая так и называлась «Арете». В этом смысле Аристотель, можно сказать, в какой-то степени реализовал философскую мечту. Этой мечты еще не было у Анаксагора. Она появилась у того, кто воспринял отношения Анаксагора и Перикла как образец для подражания, сформулировал ее как идеал, как мечту. Его ученик нашел онтологическое место для существования идеалов и идей, научил других работать с идеями и идеалами. И один из научившихся этому, учтя ошибки и промахи предшественников, смог реализовать их общую мечту в реальной ситуации.

Вот такая получается конструкция *(схема 2)*. И эта конструкция подлежит критике, разбору и опровержению. Но что мне важно во всей этой последовательности? Важно следующее. В первой лекции я говорил, что философия — это говорение и рассуждение. Но философия как говорение без воспринимающей стороны, без приёмника — ничто. Поэтому единицей философии как деятельности является диалогичная связка, когда говорящий должен иметь воспринимающего, слушающего, но такого слушающего, который



- *Схема 2*
- *Ф — философ, П — политик*

не будет учеником говорящему. Это совсем другая история, когда между говорящим и слушающим есть отношение учителя и ученика. Здесь же — отношения деятеля одного порядка и деятеля другого порядка. Работают они с разными вещами, у них разные ценности, разные подходы к жизни, они вообще разное делают. Но у них должно быть нечто общее, на котором сходится видение и того, и другого, когда они что-то обсуждают вместе, соотносятся между собой, и практические действия, за которые они потом примутся.

Эта связка — диалогичность, или двойственность бытийствования философии, начиная с Анаксагора, не прерывалась. И в дальнейшем философия должна была всегда находить себе формы практического приложения. На перечисленной четверке философов, последовательно сменявших друг друга в Древних Афинах, это отношение заметно в чистом виде. Во все последующие времена оно в таком чистом виде не присутствует, хотя иногда его пытаются таким образом представить последующие философы и историки.

Фактически уже в последующие (после Аристотеля) времена начинается виртуализация самих позиций, и философствование разворачивается уже не лицом к лицу (политик — философ), а возникает межпозиционное взаимодействие. Собственно, это происходит начиная с Аристотеля, когда эти отношения формализуются (да и любые отношения), и дальше нет необходимости трогать политика и дружить с ним непосредственно, чтобы, вступая с ним в личный контакт, предлагать ему некие философские представления, ставить цели, задачи и т. д. Но тем не менее на этой паре — Перикл и Анаксагор — разыгрывается вся динамика философии. Философ без воспринимающего философские идеи как руководство к действию Другого превращается в софиста, схоласта и просто в спекулирующего пустослова, о чем бы

он ни говорил: о том, что мир состоит из атомов, пустоты и демонов, населяющих эту пустоту, или он состоит из гомеомерий и чего-нибудь еще, вплоть до современных метафизических рассуждений. Никакого значения это не имеет!

Имеет значение другое: когда Анаксагор начинает говорить о гомеомериях и нусе, он говорит о чем-то большем, чем то, что присутствует в непосредственной деятельностной ситуации и его, и Перикла. Он начинает обсуждать нечто большее, чем жизнь, поведение и событие, связанные с каждым отдельным человеком как таковым. Он начинает обсуждать разум как определяющий принцип того, что можно делать, а что нельзя, того, как надо поступать, какие цели ставить и т. д. От Анаксагора к Аристотелю выстраивается представление о жизни и бытии, полностью отменяющее то, что я пытался описать, рассказывая про австралийские и африканские сказки, — безмотивность и бессмысленность действий людей. Отменяющее ту жизнь, которой жили герои греческих мифов до того, как стали персонажами трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида.

Представим себе ребенка, который еще не выучил волшебных сказок и не построил себе сценарий собственного мира, в котором он будет жить. Когда его спрашивают, почему он что-то сделал, как он на это отвечает? Он отвечает примерно так же, как персонажи австралийских сказок: «Захотелось» или «А оно само». До поры до времени, пока у ребенка не появляется какой-то смысловой план, все его действия объясняются воздействием внешнего, но бессмысленного мира — мира, в котором живут кошка, собака и т. д., и люди первые там жили. Людям так же, как и кошкам, бывает в этом мире холодно и тепло, бывает голодно, бывает страшно и т. д., и они все так или иначе на это всё реагируют. Но, реагируя на непосредственное дей-

ствие мира, они осмысляют это через общие вещи и с помощью Другого. Идеальный план в этом смысле — это то, что делается, возникает и существует вне людей, что больше каждого конкретного человека, как в пространственном, так и во временном отношении.

Как больше, что больше — это тема уже отдельного разговора и по этому поводу много уже философствовали, особенно во времена схоластики, и не это меня сейчас занимает. Меня интересует наличие такого места. Такое место формируется разными источниками. Если, как говорит радикальное сомнение в лице первых скептиков, чувство, рассудок, сообщение, откровение и т. д. — это всё сомнительно, всё лживо, значит, чему же я могу доверять? Эта постановка вопроса «Чему я могу доверять?» указывает на место, которое больше, шире, глубже, вне любого человека. И это место людьми «осевого времени» так или иначе чем-то заполняется. Оно заполняется одним образом в Китае, другим образом на Ближнем Востоке, третьим образом в Древней Греции. В принципе, для заполнения этого места, в котором лежит ответ на вопрос «Чему я могу доверять?», достаточно религии, но в Древней Греции возникает философия.

Что значит в данном случае философия? Это рефлексия этого самого идеального плана. Но чего про это не понимал Платон и что потом пришлось разрешать Аристотелю? Платон объявил это место особым миром — более реальным, чем тот, в котором обитают тела Анаксагора, Сократа, Алкивиада, Перикла и самого Платона. Он объявил это особым миром идей и вынужден был придумывать для этого мира всякого рода категории, объяснительные конструкции, строить метафизику. Всё это потом вошло в философию. Например, он придумал душу как объяснительную конструкцию. Но каким образом?

У греков в их древней религии уже были представления о душе. У них даже были специальные слова для нее: «псиxe», «пневма» и еще что-то подобное. Разными словами они называли то, что одухотворяет, точнее оживляет, мертвую материю. Но именно Платон должен был вынести душу за пределы человеческого тела, то есть сделать душу большей, чем человек, пространственно, и большей, чем человек, во времени. Постулируя существование некого мира идей (не идеального плана, а мира идей), он должен был придумать способ сообщения людей из посюстороннего мира с потусторонним миром. Придуманные Платоном понятия и категории в дальнейшем жили своей жизнью и стали причиной зарождения ложных наук и представлений. Аристотель показывал в своей «Метафизике» порочность и предзаданность ходов мысли, заложенную платоновской конструкцией. Как только Платон разделил мир на две не сообщающиеся между собой части, он должен был придумать для них способы сообщения. И душа — один из таких способов. До того, как душа приходит в этот мир, она уже существовала в том, ином мире. Дальше Платон изобретает мимесис, или припоминание душой в этом мире того, что она знала или видела в том мире.

Идеальный план создает возможности для построения абсолютно умозрительного, виртуального, возможного мира, и Платон был одним из тех, кто такой мир (мир очень развитый, густонаселенный разными сущностями и фантомами) придумал и запустил в трансляцию. И, не будь Аристотеля, который остановил это, Платон, наверное, мог бы стать родоначальником новой религии, которую бы подхватили древние греки, и пусть не был бы сам святым, но был бы пророком точно так же, как Конфуций. Конфуций ведь тоже населил мир, который он сотворил, разного рода чу-

довищами и запустил это всё в трансляцию. И китайцы до сих пор в этом мире живут.

И тогда мы возвращаемся к восьмерке философов и политиков. С одной стороны, есть прототип, который движется через разного рода стадии, — некое случайное историческое совмещение двух людей, родившихся в разных концах греческого мира, в одном городе, в одно время. Что в этом месте и времени важно? Важно то, что это время расцвета. Период бурного расцвета Афин называется Веком Перикла, может быть, и не очень обоснованно, поскольку подъем начался за несколько поколений до Перикла. Но Перикл был самой яркой фигурой среди правителей этого времени. Никто, наверное, не скажет, что один человек, даже 15 лет правивший городом, мог запустить такого рода процесс. Но сошлись Анаксагор и Перикл в одно время и в одном месте. И это место не могло быть любым. Это не могли быть оккупированные и уже раздираемые на части города Малой Азии, типа Эфеса или Милета, ставшие к тому времени придатками или культурными колониями Лидии, Персии и т. д. Это не могли быть Сиракузы, на что-то претендующие, но находящиеся в очень сложной политической ситуации: с одной стороны — финикийцы в Карфагене, с другой — начинающий набирать обороты Рим. Этим местом в то время могли быть Афины.

И вот там эти двое встречаются. Историческое событие происходит *(см. на схеме 2 уровень 1)*. Произошедшее рефлектируется, становится мечтой, и предпринимается попытка непосредственной реализации, непосредственного повторения события *(см. на схеме 2 уровень 2)*. Потом следует неудача. Неудача попыток непосредственного повторения становится материалом для конструктивной работы и разработки некоего плана на основе тех средств, которые были известны к

тому времени *(см. на схеме 2 уровень 3)*. Репертуар этих средств весьма скромен (это математика и еще не кодифицированная логика), поэтому Платон вынужден был прибегнуть к мифологии. Затем критика, разгром всей платоновской конструкции и разработка деятельностных средств *(см. на схеме 2 уровень 4)*. Аристотель, в отличие от Платона, не сочинял мифов, а если и писал помимо трактатов поэмы, то это были поэмы с определенным назначением, с определенной целью — дидактической. И поэтому если Платон фактически сконцентрировал в себе все достижения тогдашней философии и науки на уровне средств, которыми он владел, то Аристотель вывел их все в идеальный план. Но, лишив их мистической связки атрибута и некой субстанции, он сделал их формальными. Поэтика, политика, аналитика, топика, физика и метафизика — репертуар средств и подходов у Аристотеля во много раз шире и содержательнее, чем у Платона. Формализовав все эти предметы, он смог предложить идеальный план для построения действий.

Почему тот идеальный план, на котором базируется, фундируется мышление и философия, как я утверждаю, не идентичен плану идеального, или миру идей, не имеет статуса мира? Это не метафизика, это интерсубъективное образование, которое возникает как минимум между двумя участниками разговора и которое позволяет выводить из этого плана, возникающего на интерсубъективных отношениях, некоторые вещи — как самостоятельно каждому из участников, так и совместно, организовывая диалог и взаимодействие.

Агон и агональность, этика и эстетика, космос и таксис

Но что может заставить людей участвовать в таких диалогах и строить такие сложные взаимоотношения с идеальным планом? Разбираясь с этим вопросом, я должен несколько слов сказать про агон, его роль и значение в жизни древних греков.

В студенческие годы мне попалась книга питерского историка философии Александра Зайцева, в которой он пытается разобраться с причинами культурного переворота в Древней Греции[15]. В отличие от моего захода на генезис и происхождение философии и мышления, Зайцев ставил задачу более культурно и научно. Он фиксировал некую ситуацию в древнегреческой истории, а именно: культурный переворот (не какая-то там метафора «осевого времени» и не псевдогенетические реконструкции). Зайцев, как и многие до и после него, завороженно читает о том, как вдруг, откуда ни возьмись, появляется греческая литература, греческая философия, греческое искусство и т. д. И всё это — примерно в одно и то же время. И Греция начинает тогда доминировать в культурной ситуации. Более того, становится источником распространения этого типа культуры на всю известную на тот момент ойкумену, вплоть до Китая. До самого Китая это всё не дошло, либо доходило опосредованно. А вот от Британии до Индии весь доступный мир был охвачен эллинистической культурной экспансией.

Почему и откуда что взялось? Многие пытались размышлять на эту тему и по-разному отвечали на эти вопросы.

---

[15] Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.

Например, сэр Френсис Гальтон, племянник Чарльза Дарвина, будучи восхищенным Афинами того времени, назвал это время Золотым веком и подсчитал, сколько примерно гениев на душу населения приходится в Древних Афинах. Обнаружил, что со времен Древних Афин человечество только деградирует. И дальше для исправления этого положения дел он придумывает евгенику, а что там происходило с евгеникой, наверное, все знают.

Это явление во всемирной истории — культурный всплеск в Древней Греции — волновало очень многих людей. И Зайцев, поставив перед собой задачу разобраться, предлагает очень интересную, с моей точки зрения, конструкцию, связывая этот культурный переворот с агональностью, или с борьбой.

Я уже употреблял в этой лекции термин «агон». Агоном называлось взаимодействие двух актеров или актера и хора на сцене эсхиловского театра. Исходное значение слова «агон» — борьба, единоборство, соперничество. Конечно, иногда актеры изображают героев, которые вступают непосредственно в драку и убивают друг друга. Но было бы натяжкой переносить термин с эпизода на любой диалог на сцене. Для того, чтобы назвать некое взаимодействие (например, спор между двумя персонажами — носителями разных идей) на сцене перед зрителями агоном, нужны были какие-то основания. Но театральный термин — только один из аспектов агональности, а их очень много.

Изначально агональность — это стремление к тому, чтобы доказать свое превосходство в любой области. Греки соревновались в физических видах спорта, соревновались в поэзии, и, как я только что рассказывал, они соревновались в театральных постановках. Города соревновались за то, у кого будет больше олимпиоников, у кого лучшие поэты и т. д.

Обратите внимание: древнее общество, только-только выходящее из родового строя, — Древние Афины времен Перикла, — но тем не менее в этих Афинах появляется некий философ родом из Клазомен, учившийся в Милете, и становится другом правителя. Это ж насколько нужно было разрушить родовые связи и традиции рода, которые до сих пор еще живы? В XXI веке, когда где-нибудь появляется чужак, к нему еще долго-долго относятся как к чужаку, и это в наше время. А тогдашние Афины практически только выходят из родового строя. Это стало возможно благодаря соревновательности: Афины гордились своими философами, демонстрировали свое превосходство в этом перед другими городами-государствами. Различные города славились разными достижениями: не только военными успехами, но и своими поэтами, музыкантами, мудрецами. Множество греческих городов (говорят, что их семь, но на самом деле их там девять, двенадцать, шестнадцать или больше) начинают оспаривать друг у друга право называться родиной Гомера и т. д. Греки жили в состоянии агональности. Не в плане войны, а в плане борьбы, и любое столкновение греков — это было соперничество.

Агон, если его переносить на форму диалога, взаимодействия людей, — это разговор с элементами спора и элементами состязательности, направленными на то, кто окажется первым в употреблении и формировании этого самого идеального плана, кто кому этот идеальный план задаст. Каждый философ начинает оспаривать другого философа, они вступают в некое соревнование, и это соревнование, с одной стороны, деятельностное, то есть за реализацию чего-то, а с другой стороны — это соревнование преемственности: каждый старается превзойти своего предшественника и сделать

нечто больше, лучше и т. д., а критерием начинает выступать этот самый идеальный план.

Что мне еще важно по отношению к идеальному плану — это появление греческой этики и эстетики. Сократ, в принципе, сам стал называть себя этиком, в отличие от физиков, которые занимались фюзисом, исследовали, как устроена природа. Несмотря на то, что Анаксагор устройство природы полагал за образец, который необходимо реализовывать в отношениях между людьми (потом уже Аристотель доведет это положение до ума в своей «Политике»), Сократ вообще декларирует безразличие к физике как таковой. Он начинает заниматься этикой, то есть осмыслением поведения, этоса и того, что определяет поведение.

В поведении обычно проявляются страстность, пафосность, чувственность. Для греков же очень важным является избавление от пафоса, чувственности и выведение регулятивов поведения в какую-то другую плоскость. И здесь снова идет апелляция к идеальному плану. Поэтому греки изобрели такие вещи, как апатия и атараксия. Апатия — бесчувственность, бесстрастность, чтобы твое поведение определялось не чувствами (захотелось — возбудился, разгневался, еще что-нибудь такое), а некими мотивами, сформулированными в идеальном плане. А дальше нужно было эти мотивы, или этот идеальный план, формировать.

Дескриптивная (или объяснительная) этика греков мало интересовала. Для них было гораздо интереснее долженствование, или нормативная этика: из чего брать мотивы, причины, цели поступков и действий? А чтобы это «из чего брать?» не носило религиозного характера (религия древних греков была действительно очень примитивной и совершенно уже не соответствовала представлениям, которые тогда в греческой религии присутствовали), нужно было как-то фун-

дировать и сделать основательными причины и нормативы поведения и действия, а это невозможно сделать, не наполняя идеальный план идеальными представлениями. Много позже все достижения греческой философии этого времени окажутся незаменимыми при распространении совсем другой религии — христианства. И первые христианские теологи и философы (времен апологетики и патристики) учились у Платона и Аристотеля.

Апатия и атараксия выступали идеалами для нескольких сократических философских школ. Но философы этой четверки, которые творили и создавали идеальный план, не были столь наивными, чтобы игнорировать чувства и страсти человеческие. Понимая, что для работы с идеальным планом чувства и страсти скорее помеха, они относились к апатии и атараксии чисто технически, оставляя соответствующее место для страстей. В эстетике Аристотеля находится вполне адекватное место страстям. Описывая воздействие театра на зрителя, Аристотель говорит о катарсисе и экстазе, об очищении через страсти и достижение глубины переживания. И экстатические переживания, и очищение через переживание характерны для мистических ритуалов и оргий в архаической религии греков. Но в театре они присутствуют совсем иначе. Актер играет страсти, а переживает их зритель. Театральная практика позволяет отделять страсти и чувства от человека, идеализировать их, выносить в идеальный план, а потом делать их предметом технического отношения либо в практике воспитания, либо в художественном творчестве.

Важно обратить внимание еще на одно разделение, которое возникло у древних греков относительно красоты, порядка, устроенности, благоустроенности и т. д. — всего того, что у них потом присутствовало в практическом разуме, в их попытках создать экономику, экономию как правило ведения

домашнего хозяйства, упорядочить ремесленные отношения, правовые отношения. И вот в качестве уже такой идеальной основы для построения всех этих вещей они выдвинули представление о порядке — о глобальном порядке, упорядоченности. Эти представления существовали у греков еще до Анаксагора, еще до досократиков, из которых Анаксагор был последним. Они начали изучать не просто устройство мира, а изучать устройство мира в отношении к идеальному порядку, и так родилась идея космоса (не случайно это слово однокоренное со словом «косметика») как представляющего некое устройство, воплощенную красоту, воплощенный порядок. Греки понимали, что космос как порядок и красота имеет такой квази- или, может быть, полностью объективный характер: мир создан упорядоченным, сбалансированным, красивым. Греки очень переживали, когда космос нарушался. Я уже упоминал про Гераклита. Отчего страдал Гераклит и почему заработал репутацию плачущего философа? Мир — упорядоченный, красивый мир Древней Греции — в городе Эфесе (как и в других городах Малой Азии, наиболее развитых на тот момент) начинал рушиться. Порядок нарушается, и это заставляет людей страдать. Ну а дальше возникает вопрос «Что делать?». Можно страдать, плакать, зарываться в навоз и помирать (как с Гераклитом это и случилось), а можно попытаться как-то этому противостоять.

Но противостоять этому приходится несовершенным людям, понимая, насколько они слабы, насколько у них арете в дефиците и т. д. И они понимают, что тот порядок, который они могут привнести в этот мир, и тот порядок, который предустановлен в этом мире, — это два разных порядка. Так, наряду с представлением о космосе как о глобальном порядке и красоте возникает представление о таксисе. Представления о таксисе у Платона зафиксированы,

но вот у Лосева я прочитал, что большого значения этому слову Платон не придавал. Для него это был просто некий такой нюанс: существует рукотворный, или какой-то искусственный, порядок — таксис, архитектоника, архитектура и что-то еще (архитектура как продолжение идеи таксиса). Так вот, таксис, в отличие от космоса, — это порядок искусственный. Представление об этом у греков было, но они не могли на нем настаивать, потому что критически относились и к собственным возможностям, и к собственному разуму, и к объему тех задач, которые встают перед людьми в момент упорядочивания.

Почему Платон не мог придать специального значения таксису, в отличие от космоса, порядку, который люди могут сделать искусственно, при том, что сам Платон пытался искусственно установить некий способ правления и организации государства? Пытался, но апеллировал он к идеальному устройству — к вечному и объективному, тому же самому идеальному миру, отождествляя фактически необходимый таксис с космосом. Поэтому и мифологию вынужден был придумывать. Несмотря на то, что книги Платона и Конфуция сравнить вообще невозможно по проработанности, глубине, рациональности, тем не менее способ формирования представлений у них достаточно сходный и очень близкий. Где-то на рубеже эпохи Платона и Аристотеля с критики всех этих представлений и фактически с Аристотеля начинается доминирование таксиса, то есть той установки на упорядочивание и рационализацию мира, которая, с одной стороны, очень сходна с философской установкой, а с другой стороны — в корне ей противостоит. И поэтому то, что раньше проходило на разделении двух позиций — «философа» и «политика» (сегодня, наверное, прибегая к модернизационным терминам, я бы сказал, «практика-философа» и «прак-

тика-политика»), начиная с Аристотеля разводится уже не по этим физически противостоящим фигурам, находящимся в агональных отношениях, с одной стороны, и опосредованных идеальным планом — с другой стороны, а закладываются две установки человеческой практической деятельности: одна — философская линия — направлена на реализацию рацио (анаксагоровского нуса, или более позднего логоса), или на рационализацию познаваемого мира, то есть космоса, и другая — техническая или практическая — направлена на реализацию того же рацио, или на рационализацию мира, в котором люди живут и действуют, то есть таксиса.

И эти установки различаются тем, что они по-разному работают с идеальным планом. Философская установка начинает с упорядочивания идеального плана, наведения порядка в идеальном плане, с тем чтобы через это приводить в соответствие практический мир. А техническая установка, которая реализует практические действия по рационализации хаотического мира вокруг, так или иначе апеллирует к установкам, наработкам, категориям философской деятельности.

Философский (да и научный) космос и технический (политический и практический) таксис противостоят хаосу, известному грекам по их мифам, противостоят беспорядку в умах и безобразию вокруг. Противостоят через общественную, философскую, умозрительную и практическую деятельность людей.

Итак, сегодня я всё рассказал, что хотел.

Лекция 4.
Становление индивидуальности

Специфика гуманитарного знания

Прежде необходимо сделать несколько оговорок, связанных с природой гуманитарного знания как такового и философией, как я это понимаю. Дело в том, что тема индивидуальности вообще распространена среди гуманитариев и философов, ею занимаются и философы, и психологи, и педагоги, и главное — что эта тема, или этот предмет, является достаточно болезненной вообще для методологии гуманитарных наук, для гуманитарного знания. Когда с самого начала XIX века предпринимались попытки создания гуманитарных наук, единственным образцом, который можно было найти для их создания, были науки естественные.

То, что было известно в XIX веке как естественные науки, представляло собой в распространенном тогдашнем философском, методологическом и научном знании, скорее, не науки как таковые, а научные предметы. А научные предметы начали складываться в Новое время. Они складывались в рамках развития научного знания, на них очень сильное влияние оказало образование. В частности, один из самых известных философов XVIII века Христиан Вольф, организуя преподавание в университете в Галле, сделал это по предметному принципу и фактически перформативно обозначил разные *учебные предметы*, дал им названия, и уже по отно-

шению к этим предметам были построены соответствующие учебные курсы. И вот эта необходимость оформить научное знание в некой области, поименованной Христианом Вольфом для учебного предмета, привела постепенно, через несколько поколений профессоров, к тому, что сформировались соответствующие *научные предметы*. В них обозначалась методология той или иной науки, методы, подходы, способы познания и соответствующие языки оформления этого знания. К XIX веку оформилось несколько естественных наук, главной и центральной из которых была, естественно, механика, ну или в более широком виде — физика.

Физика, и в частности механика, в дальнейшем выступала образцом для организации построения всех научных предметов. И до сегодняшнего дня, наверное, именно физика и механика являют собой классический вариант науки. Поэтому не случайно физики снобистски делят все науки на две части: физика и «коллекционирование марок». Формируя естественные науки, естествоиспытатели столкнулись с тем, что если в науке механике наработано достаточно много идеальных объектов (материальная точка, рычаг, маятник, непрерывное, равномерное, прямолинейное движение, абсолютно черное тело и т. д.), то вся остальная природа с трудом описывается идеальными объектами. Живая природа долгое время, вплоть до XX века, вообще не имела никаких идеальных объектов. А в XX веке даже была не очень известная и не получившая продолжение попытка «превратить биологию в науку». Из чего ее, собственно, нужно было превращать в науку? Ее нужно было превращать в науку из этого самого коллекционирования фактов. Поэтому, помимо механики, а потом и других физических дисциплин, все остальные науки в естествознании на долгое время застряли на стадии развития «коллекционирования» и описания разных фактов. Ког-

да фактов собиралось достаточно много, возникала проблема классификации. Но проблема классификации, несмотря на ярчайший вклад Карла Линнея в классификацию животного мира, в общем так и не была разрешена в естественных науках до математики (а может быть, даже не до математики, а информатики) в XX веке.

Даже для биологии Карл Линней сделал две классификации: одна из них опиралась на объективные основания, вторая была совершенно «отпотолочной». Если животных он классифицировал таким образом, что потом дарвинизм так или иначе принял и верифицировал эту классификацию, то ничего подобного в классификации мира растений не проделано до сих пор. И в этом смысле классификация растений в современной биологии представляет собой это самое пресловутое «коллекционирование марок». Там нет необходимых и достаточных условий для того, чтобы связывать различные номинации тех или иных типов, классов, отрядов и т. д. между собой, соотносить их каким-то образом. Они представляют собой не более чем топику, то есть ящички, в которые складывается что-то, отличное от другого. Ну и приходится считаться с тем, что то, что мы знаем про растительный мир, классифицируется или упорядочивается через ящички, в которые это всё разложено сначала Карлом Линнеем, а затем последующими ботаниками.

Так вот, биология как наиболее неудачливая естественная наука, в отличие от физики, задавала другой полюс в естествознании. Ну а где-то посредине между биологией и физикой (или механикой) находилась химия, в которой не удавалось достичь такой же строгости и идеализации, как в физике, но тем не менее какие-то идеальные объекты там существовали, а набор эмпирических фактов напоминал ту же самую биологию вплоть до того, как появилась периоди-

ческая система элементов Менделеева. Но и периодическая система Менделеева не решила проблему «онаучивания» химии, потому что и сам Менделеев, и Бутлеров, и французские химики уже после создания периодической системы элементов начали выяснять отношения между собой по поводу существования в химии идеальных объектов, например валентности.

Вы, наверное, помните, что и сама периодическая таблица Менделеева создавалась отнюдь не для описания объективного элементарного базиса химии. Менделеев придумывал ее для нужд образования, то есть придумывал, как студентам объяснить взаимосвязи и различия между элементами и как-то упорядочить картинку, чтобы студенты учились химии не так же, как учатся гуманитарным дисциплинам. А что означает учиться гуманитарным дисциплинам? Это означает наизусть выучивать даты, имена, события, которые не имеют в большинстве своем ни объяснений, ни какой-то преемственности.

И вот эта неупорядоченность фактов и явлений очень сильно тревожила методологов гуманитарного знания в XIX веке, и некоторое время они пытались внести в гуманитарное знание такой же порядок, какой существует в образцовых, эталонных естественных науках, в частности в механике. Поэтому стали появляться разного рода механистические теории; гуманитарное знание пытались упорядочить в каких-то -измах (например, в биологизме, механицизме и т. д.), чтобы внести некий порядок в гуманитарное знание с тем, чтобы перейти от простого коллекционирования фактов к хотя бы каким-то самым простейшим теоретическим работам, попытаться объяснять мир гуманитарных явлений и объектов.

Но и это, в общем, не получалось — и тогда целым рядом философов, методологов тогдашних гуманитарных наук

было выдвинуто предположение, что историческое знание, или знание о духе, знание о культуре, в принципе отличается от естественнонаучного знания. И для этого у них была соответствующая философия, заимствованная еще с древних времен. В частности, Аристотель, когда создавал свою аналитику, категорически отказался использовать в качестве единиц суждения единичные объекты. Он вообще отказывал единичному или уникальному в праве становится объектом научного знания или вообще мышления, логики, по крайней мере. На этом основании Аристотель запрещал употреблять имена существительные, особенно имена собственные, в построении своих суждений, силлогизмов и т. д. Он предпочитал оперировать знаками, символами, обозначающими, замещающими собой имена собственные, имена единичных вещей. И это представление стало общим местом для формальной логики, и только те, кто поверхностно относился к логике, могли употреблять выражения типа «Сократ — человек. Все люди смертны. Следовательно, Сократ смертен». В аристотелевской силлогистике, в строгом смысле этого слова, нужно было употреблять символы и знаки: «А есть В, В есть С, следовательно, А есть С» и т. д.

Так вот, в качестве кардинального различия между естественными и гуманитарными науками, естественным и гуманитарным знанием, философы и методологи XIX века положили уникальность исторических событий, говоря о том, что история состоит из индивидуальных случаев, уникальных событий, и поэтому никакой исторической теории, или теоретических построений, быть не может.

Понятное дело, что такой радикальный тезис был своеобразным ответом на разного рода -измы, в которых социальные явления, гуманитарные явления, исторические явления пытались подвести под некие законы. В частности,

марксизм, анализируя общественно-исторические формации, выводил какие-то специфические законы смены этих общественно-исторических формаций, опираясь на самые общие законы, предложенные в гегелевской диалектике. И потом такого рода попытки вывести для уникальных событий какие-то закономерности Поппер называл историцизмом, следуя установке, которая была известна и Вильгельму Дильтею, и потом самым знаменитым неокантианским школам (Баденской и Марбургской), — это представление об индивидуальности и уникальности того, что лежит в истории и с чем мы пытаемся работать. Поэтому было предложено запретить или отказаться от объяснительных конструкций для исторических явлений, а исторические явления и события было предложено *понимать*. Противопоставлялось таким образом понимание и объяснение. Объяснение оставалось для естественных наук, а гуманитарные науки требовали понимания.

Чаще всего гуманитарным знанием и естественным знанием занимались разные люди, но бывали и прецеденты, когда один и тот же человек пытался сочетать и то и другое. Наверное, самой яркой такой фигурой является Вильгельм Вундт, который в 1870 году попытался сделать из психологии естественную науку, но одновременно развивал гуманитарную «психологию народов».

Такого рода попытки предпринимались и раньше. Например, когда Огюст Конт задумывал свою социологию, он тоже пытался каким-то образом заимствовать метод и подход из естественнонаучного знания. У него к тому же были предшественники, например Джон Стюарт Милль или Иеремия Бентам, которые тоже были озабочены созданием соответствующих гуманитарных дисциплин. В частности, они работали с политэкономией, которая получила достаточно большое развитие в Англии, и из политэкономии там вырас-

тали разного рода другие отрасли знания, другие какие-то подходы. И Иеремия Бентам предлагал в качестве образца для построения гуманитарных наук взять химию. То, что физика не годится, это он понимал, но думал, что, может быть, с химией получится.

Джон Стюарт Милль пошел по другому пути. Он попытался поиграть с логикой. Дело в том, что тогдашняя логика была построена на дедуктивном выводе. На основе имеющегося знания мы можем выводить какое-то другое знание и двигаться от общего к частному. Дедуктивный характер логического мышления характерен для тех, кто занимается теоретическими изысканиями в области естественных наук. А индукция при таком подходе остается уделом экспериментальных отраслей естественнонаучного знания. Для гуманитарных наук, или для этого самого пресловутого «коллекционирования марок», дедуктивный путь вообще невозможен, и поэтому Джона Стюарта Милля очень интересовала вообще индуктивная логика. Ему казалось, что он ее и разработал.

И вот такого рода рассуждения, связанные с природой гуманитарного знания, сделали индивидуальность и уникальность очень популярной и модной темой, которой кто только ни занимался.

Компоненты индивидуальности

Обычно, когда говорится об индивидуальности, используется несколько полаганий.

Во-первых, индивидуальность единична и *уникальна* и поэтому подчеркивается непохожесть, отличие от всего другого.

Во-вторых, помимо уникальности, для индивидуальности необходимы еще *преемственность и осознание себя*. Индивидуальность сохраняет преемственность при всей уникаль-

ности событий, явлений и т. д. Ну, скажем, река на протяжении своего течения, наверное, так же уникальна, как и любое единичное явление. Но по отношению к реке мы не можем применять категорию индивидуальности, потому что река в разных местах своего течения (наверное, это будет сейчас излишней метафоричностью, но тем не менее) *не осознает своего единства, того, что она одно и то же.* Но мы говорим про индивидуальность применительно к человеку, понимая, что человек в детстве и человек в старости совершенно не похожи друг на друга. Они гораздо больше не похожи друг на друга чем, например, двое детей или двое стариков. И тем не менее в понимание индивидуальности входит опознание стариком себя на детской фотографии. Это самое опознание в другом, уникальном себя и сохранение вот этой преемственности и единства характеризует индивидуальность. Поэтому вещи не индивидуальны. Вещи уникальны, а когда мы говорим про категорию индивидуальности, то она применима только к гуманитарным объектам.

Очень часто при поверхностном отношении индивидуальность и уникальность отождествляются. Но в этом нет никакой необходимости. Более того, в этом нет никакой новизны, креативности и т. д. Всё в этом мире отличается друг от друга — всё уникально. Этот стул не похож на другой стул, даже если они из одной и той же партии или серии. Они в чем-то разные. Но в гуманитарном знании под индивидуальностью понимается не это различие — уникальность, а *выделение себя из мира.* Почему мы не можем говорить об индивидуальности, например, применительно не только к реке, к неживому, но даже и ко многим животным? Из-за того, что они не выделяют себя из мира и в этом смысле не опознают себя по каким-то проявлениям. Например, кошка или петух не осознают себя как себя, видя свое отражение

в зеркале. Они не выделяют себя из окружающего мира, несмотря на очевидные реакции, которые противопоставляют их окружающему миру, заставляют проявлять какие-то поведенческие реакции и т. д.

Такое выделение себя из всего остального мира присуще именно гуманитарным объектам. Причем я буду и дальше говорить про гуманитарные объекты, а не про человека, потому что, в принципе, в исторической рамке то же самое относится и к человеческим коллективам, и к историческим событиям, которые включают в себя людей. И вот эта идентификация себя, *идентичность* и отделение себя от всего остального, она помимо уникальности входит в категорию индивидуальности.

Итак, вторым компонентом после уникальности будет сохранение преемственности индивидуальности или самости, отделенности от мира, несмотря на временные или еще какие-то серьезные изменения в самом объекте. В этом смысле важна мифология, потому что идея цельности и преемственности выращивалась и формировалась достаточно долго. Например, когда добрый молодец кинется-перекинется и превратится в серого волка, то что, собственно, заставляет и самого молодца-тире-волка, и других считать, что это одно и то же? И какие бы метаморфозы не претерпевала эта самая индивидуальность, она сохраняет себя, свою целостность на протяжении всего периода, так сказать, своей жизни.

При этом существуют, наверное, в психологии, в психиатрии разного рода эмпирические факты, которые проблематизируют эти рассуждения. Но там и не приходится говорить про индивидуальность, там приходится говорить как раз про утрату индивидуальности. Например, случай амнезии, когда забывается вся предшествующая биография и человек не опознает свое как свое, как принадлежащее ему. Точно так

же существуют феномены раздвоения личности, когда в одном и том же теле вдруг начинают уживаться мистер Хайд и доктор Джекилл. И здесь мы можем говорить о разрыве индивидуальности, нарушении индивидуальности и о феноменальной способности индивидуальности сохранять себя как себя, независимо от тех изменений, которые с ней происходят.

И вот, рассуждая дальше, я буду пользоваться представлением об индивидуальности, построенном на этих простейших полаганиях. При этом надо специально отметить несколько моментов, связанных с тем обстоятельством, что я не могу говорить об индивидуальности только применительно к человеку как таковому, а распространяю ее и на другие гуманитарные объекты. Ну вот, скажем, можно начать хотя бы с нации.

Меня в свое время поразил разговор с одним итальянским политиком на пенсии, который приехал в Беларусь, и мы с ним обсуждали особенности беларусской истории и беларусской нации. Я ему говорю: «Понимаете, какая вещь, вам, итальянцам, наверное, трудно понять с вашей более чем двух с половиной тысячелетней историей нас, беларусов, история которых некоторыми вообще отсчитывается от 45-го года XX века, а в большинстве случаев с середины XIX века». Он говорит: «В этом смысле итальянцы и беларусы, эти две нации, по возрасту одинаковы». Говорю: «Как так?» Он говорит: «Ну, очень просто. Итальянская нация произошла не от древних римлян — латинян и прочих. Там была древняя история. А современная итальянская нация начинается после гарибальдийских войн и объединения Италии. Поэтому отсчет национального существования ведется таким образом». И я тогда думаю: «Ага, вот как интересно: значит, у них существует этот самый разрыв национальной идентичности. То есть они понимают всё предшествующее

в Италии и знают, и изучают, но не рассматривают это как часть себя». И, между прочим, и нации, и индивидуальному человеку, человеку-индивиду, с индивидуальностью взращиваемому, — этому необходимо учиться.

Индивидуальности надо учиться. Индивидуальность не приобретается от рождения. Индивидуальность — это не есть то, что от рождения присуще человеку. Ребенок в самом младенческом возрасте до какого-то момента себя в зеркале не узнает, он вообще не различает в зеркале чего-то. Потом он начинает там видеть другого ребенка и через какое-то время начинает понимать, что это он сам. Вот этот момент очень важен при научении-обучении индивидуальности. Для большинства этот промежуток времени, когда ребенок не реагирует на то, что в зеркале, потом видит там другого и только потом соотносит себя с тем, что видит, занимает очень мало времени. У некоторых детей это может быть несколько дней, а некоторые разбираются с этим за один сеанс, что называется. Но тем не менее это процесс: от неразличения к различению, а потом к отождествлению.

Это мне важно для того, чтобы подчеркнуть, что индивидуальности учатся, ее приобретают. А значит, возможно и для человека жизнь-бытие без индивидуальности, когда он уникален, но тем не менее не индивидуален. Любой человек уникален, не любой человек приобретет индивидуальность. И так же, как ребенку нужно учиться индивидуальности, точно так же и в истории человек учился индивидуальности, приобретал индивидуальность.

Этот процесс обучения индивидуальности растянулся на много столетий, начиная от того самого времени, которое я называл «осевым временем», когда человек начал сомневаться. Грубо говоря, он в этот момент, с одной стороны, осознал существование чего-то другого, выделил себя из

окружающего мира через осознание того, что знание может быть ложным. А дальше начались попытки выделения себя, чтобы потом отождествиться с самим собой и приобрести индивидуальность. И вот начиная со времени первого радикального сомнения и вплоть до новейшего времени растягивается процесс обучения индивидуальности и становления индивидуальности.

Греческий театр как место развития индивидуальности

Я давно занимаюсь темой индивидуальности и даже прочел двенадцать лет назад специальную лекцию на эту тему в Томске[16], но сейчас я решаю совершенно другую задачу. Я не знаю, что такое индивидуальность на самом деле, точно так же, как не знаю ни национальной истории вообще, ни истории философии вообще и еще чего-то вообще. Я сейчас разговариваю и рассуждаю, и могу оказаться на той самой границе знаемого и незнаемого. Мне индивидуальность нужна сейчас в рамке рассмотрения введения в философию, а введение в философию мне нужно для того, чтобы в дальнейшем продолжить движение, которое мы называли таким вот наглым образом: задача научения мышлению каждого.

Как связаны между собой человек, который на протяжении тысячи лет своей истории обретает индивидуальность, и мышление, которое, как я говорил в прошлой лекции, мне представляется чем-то интерсубъективным, интерсубъектным, транссубъективным и, более того, объективным, внеположен-

[16] Мацкевич В. В. Становление и эволюция индивидуальности в истории образования // Конференция по проблемам тьюторства (г. Томск, февраль 1997 г.).

ным человеку и лежащим вне человека? Чтобы отвечать на эти вопросы, мне необходимо сейчас развернуть перед вами еще одну картину становления индивидуальности, которая отличается от всего того, что говорили мои предшественники, и я ни в коей мере не буду настаивать на том, что мое представление более правильное, чем у кого-то другого.

Я просто говорю, что оно разворачивается для решения определенной задачи. Собственно, для этого вся философия существует. И поэтому я начинаю потихоньку возвращаться к материалам прошлой лекции. И здесь мне еще понадобится такое полупамфлетное, полухудожественное рассуждение, которое у меня было про театр в книге «Вызывающее молчание»[17]. Используя материал той книги, материал предшествующих лекций, я попытаюсь сейчас построить определенную схему, на основе которой, как мне кажется, и происходит многотысячелетнее становление индивидуальности.

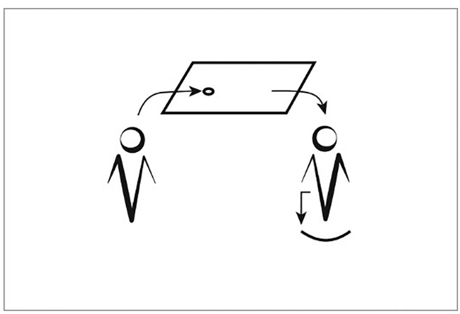
Здесь мне нужно сделать какие-то оговорки чисто философского порядка. Ну, что значит философского порядка? Это когда делаются некоторые такие суждения, философемы, которые могут становиться определенными формулами. Так вот, я делаю заявление такого же философского (философемского) порядка. *Вне мышления, безотносительно мышления, нет нужды ни в какой индивидуальности, и индивидуальность — это то, что нужно мышлению для того, чтобы продолжить свое существование.*

Следствия из этого заявления формально-логически могут быть выведены каждым самостоятельно. В каком-то смысле я могу намекнуть на ряд ходов в этом рассуждении. Если вы скажете мне после этого: «Неужели в деятельности нет индивидуальности?» — я вам скажу: «Конечно. Деятельность

[17] Мацкевич В. В. Вызывающее молчание. Мн., 2006.

не требует индивидуальности». — «Неужели искусство, литература не требуют индивидуальности?» — «Да, — говорю я, — ни искусство, ни литература не требуют индивидуальности». Индивидуальности требует мышление. Мышление, которое в этом смысле противопоставляется деятельности и искусству.

Я напоминаю материал прошлой лекции, в которой мы с вами говорили о существовании идеального плана, с которым работают. И этим качеством — работой в нем — идеальный план отличается от идей, от мира идей. Идеальный план отличается от плана идеального. Идеальным планом мы называем то в мире идеального, что определяет и фундирует коллективную работу, то есть пространство, куда кто-то выносит свою работу, разворачивает ее там, а кто-то берет оттуда с тем, чтобы что-то делать в своей ситуации, руководствоваться этим в своей деятельности *(схема 1)*.



• *Схема 1*

Это представление об идеальном плане вводилось, как вы помните, на восьмерке позиций, которую я разыгрывал в прошлый раз: от Анаксагора до Аристотеля и от Перикла до Александра Македонского. Но сейчас я расскажу об этом немножко по-другому: как прибегая к материалу книги «Вызывающее молчание», так и апеллируя к истории и предыстории театра.

Люди играли и игрались, в том числе игрались с разными ролями, в разные игры, достаточно давно — до всякого

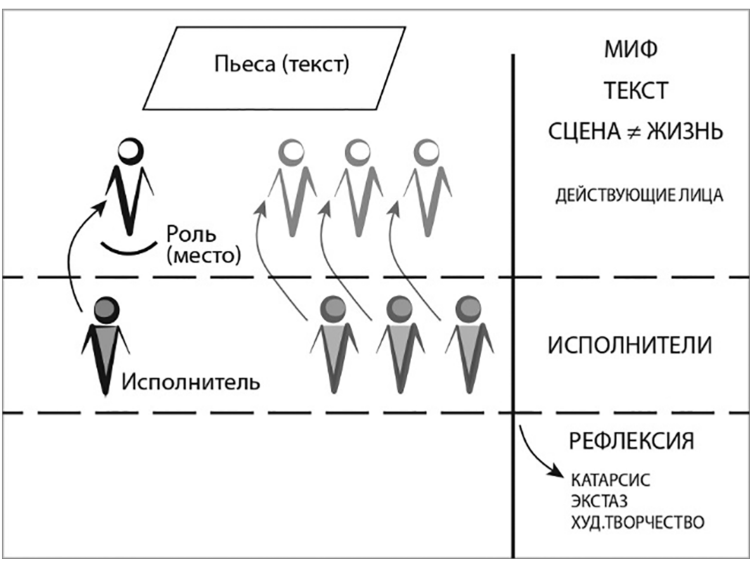
там «осевого времени», задолго до Эсхила, Софокла и Эврипида. Эти игры тем не менее сильно отличались от того, что было потом. Например, пресловутый обряд инициации, который встречается у очень многих, если не у всех древних народов, предполагает определенного рода мистерию и разыгрывание каких-то мистических событий. В нем ребенку необходимо выполнить ряд ритуализованных действий, разыграть какую-то мифическую или близкую к мифической ситуацию, пройти ее определенным образом, и после этого он во что-то превращается или что-то с ним происходит. Но вопрос в данном случае заключается в том, *насколько разыгрываемая роль отличается от того, кто ее разыгрывает*. Насколько в самом действии, в этом событии различается пьеса, текст и предписанные этим текстом место, роль и исполнитель роли, который в это место входит и разыгрывает там свою роль?

Для обряда инициации или вообще мистерий древних людей нехарактерно осознание, различение текста, места, роли и исполнителя этой роли. Это всё сливается в некоторое синкретическое единство, когда человек, даже разыгрывая нечто, что не является его жизнью и им самим, тем не менее переживает это как жизнь, соотносится с этим со всем как со своим и не различает себя как исполнителя некой роли. Роль, место и исполнитель остаются одним и тем же.

В греческом театре уже происходит разведение этого всего *(схема 2)*. Мистерии, разыгрываемые предками афинян в своих деревнях как мистические, религиозные обряды, начинают превращаться в публичное действо политического характера, и афинские политики или афинские деятели, определяющие устройство греческого театра, начинают заказывать авторские пьесы или трагедии на основе тех самых религиозных мифов, которые были основаниями мистерий.

То есть туда — в театральные постановки — было положено всё, что было раньше, но тексты, которые определяли ход действия, писались как авторские тексты. Более того, в какой-то момент это было принято почти на законодательном уровне: на следующий год нельзя разыграть ту же самую трагедию, которая была разыграна в предыдущий раз. Причем «нельзя» не в смысле сюжетов, которые были всем известны, а «нельзя» в смысле текста. Должен был быть написан новый текст, и он должен был быть сыгран.

Те, кто писал эти тексты, и те, кто потом ставил пьесы, были разными людьми. Поэтому текст нельзя отождествлять со сценарием. Сценарий нужен тому, кто ставит пьесу и определяет места, в которых потом будут разыгрываться роли. Сценарий как создание некоего специального пространства, но это пространство создается на основе уже написанного



• *Схема 2*

текста. И в этом тексте предусматриваются определенные места, и в эти места потом встраиваются действующие лица.

Но, помимо того, что текстом предусмотрены определенные места и назначены действующие лица, этих действующих лиц кто-то должен сыграть. Играют их простые афиняне, которых назначают акторами-актерами. Они встраиваются в эти роли и начинают на сцене их разыгрывать. И обратите внимание: для того, чтобы всё это состоялось, необходим *исходный миф*. Что значит исходный миф? Это некая картина мира, которая известна всем и которая как бы воспроизводится в жизни каждого человека. На основе этого мифа написан *текст*, содержание, или фабула, сюжет, которые вроде бы известены из мифа, но это есть авторский текст. Дальше должна быть *сцена*, которая не есть жизнь, на которой пьеса разыгрывается.

Почему важно, что это должна быть сцена, а не жизнь? Потому что те же самые мистерии, обряды инициации и т. д. не выделяются из жизни, они есть жизнь, они как бы пронизывают саму ткань жизни, и люди живут в этих событиях, в том числе исполняя какие-то календарные обряды, разыгрывая какие-то роли и т. д.

Кто-нибудь бывал на колядках? Когда деревенские дети или взрослые натягивают на себя козьи шкуры, играют ли они роль коз? Совершенно не играют. Они играют в это всё, безусловно, но не играют роль коз. Они, обряженные козами, козлами, дьяволами и т. д., в этом живут. И там нет сцены. Они ходят по той же самой деревне, приходят к тем же самым людям. Для них этого различия сцены нет, и у них текста нет. Есть некий миф, определяющий сценирование их поведения, но нет текста, которого они должны придерживаться, разыгрывая соответствующие события.

Действующие лица — еще один элемент схемы. Это лица-участники мифа, расписанного в текст, места которых предусмотрены на сцене и которые имеют свои характеры, предписанные им действия, предписанную им судьбу. И эти действующие лица отличаются от исполнителей.

Собственно, когда мы доходим в таком членении до последней точки — до *исполнителя*, здесь возникает условие становления индивидуальности. До этого момента никакой индивидуальности быть не может. Эдип, про которого я уже в прошлый раз говорил, не может избежать своей судьбы. И поэтому, если по мифу ему предсказано убить своего отца и жениться на собственной матери, это действующее лицо не может избежать этого всего, и то, что с ним должно происходить, на сцене и будет происходить.

Но *как* это будет происходить, *как* это будет воздействовать на зрителя, *как* это будет воздействовать на самого человека — это совершенно другое. Поэтому до собственно действующих лиц весь этот процесс или всё это пространство можно назвать пространством несвободы. А на уровне исполнителей появляется свобода. Я могу играть сурового Эдипа, а могу играть сентиментального Эдипа. Я могу играть Эдипа, мужественно переносящего удары судьбы, а могу играть бунтующего Эдипа, который пытается этим ударам судьбы сопротивляться, воевать и т. д.

И поэтому получается, что для человека необходимо различение: себя на уровне действующих лиц трагедии или какого-то текста, который разыгрывается, и себя на уровне исполнителя. И очень важно, что судьба исполнителей и судьба действующих лиц разная. Это вообще разная жизнь, разные действия. Исполнители встраиваются в позиции действующих лиц и ведут себя двояким образом: они сохраняются как исполнители, а ведут себя так, как предписано

действующим лицам. И здесь есть еще один уровень — это уровень рефлексии *(схема 2)*. Рефлексии, проявляющейся — пока на уровне театра — в каких-то эстетических формах: в виде катарсиса, экстаза или художественного, или артистического, творчества.

В обряде инициации или в религиозной церемонии человек изображает нечто мифологическое, но текст для него не написан, а миф предзадан, и поэтому он ведет себя как «сам» в этом качестве. И поэтому всё, что происходит с действующим лицом, происходит и с ним самим. Он не выделяет себя из этого мира, и поэтому для него как бы нет отдельного от его намерений должного, того, что он должен делать. Он фактически растворяется в действующем лице. На этом основана, кстати, практика табуирования и вообще шаманизм. Когда шаман на основе какого-то мифа, который разделяется всеми, обязывает человека к определенному поведению, человек не может уклониться от этого поведения, вплоть до того, что если ему предписано через ряд магических действий умереть, то человек в конце концов умирает. Эти вещи удивляли этнографов в свое время: если человеку стало известно, что шаман или колдун произвел набор ритуальных магических действий, которые ведут к смерти — человек, узнавая об этом, умирал. И никуда он деться не мог, потому что, когда его погружают в миф, он сливается с этим мифом и миф становится его жизнью и его судьбой. И только рефлексия помогает относиться раздельно к таким вещам — к действующим лицам и к исполнителям.

Индивидуальность и мышление

Надеюсь, то, как я рассказал про театр, более-менее понятно, но меня интересует не сам театр. Меня интересует идеальный план, мышление и индивидуальность. Но еще раз вернусь к предыдущему моменту. Даже в написанном тексте, где выведены определенные герои — Медея, Эдип, Язон и. т.д., они выведены как действующие лица в тексте, но они не являются индивидуальными. Они уникальны: каждый персонаж мифа по-своему уникален, у него уникальная судьба, но они не индивидуальны в том смысле, про который я говорил, потому что всё, что с ними происходит, несколько раз предзадано. И они в этом смысле не могут ничем выделиться, и даже не могут осознать себя вырванными из мифа, текста, сценария и т. д. Этот разрыв происходит на уровне исполнителей. Индивидуальность появляется тогда, когда я могу сыграть Эдипа по-разному.

Тогда мы возвращаемся к мышлению и к тому уникальному историческому событию, которое когда-то произошло и запустило в действие тот самый идеальный план, и дальше он уже не прекращал своего существования. Кто писал текст для Анаксагора? Можно так сказать, что Анаксагор действовал в рамках своего «мифа». Правда, здесь скорее не с мифом надо разбираться, а с некоторой сложившейся социальностью древнегреческих городов, в которой были предусмотрены бродячие философы — софисты или еще кто-то, — точно так же, как в древнееврейском мире были предусмотрены бродячие пророки. Анаксагор в этом смысле был типичным представителем своего времени. Типичным в том плане, что он бродил по Греции: Клазомены, Милет, Афины, потом — остракизм и ссылка. Но, в отличие от

просто мудреца, у которого социальной практикой предусмотрено два места (бродячего софиста и учителя), Анаксагор вел себя несколько иначе, не так, как требовала сложившаяся социальность. Но у нас нет никаких оснований считать, что Анаксагор сам «писал сценарий» собственной жизни.

Я бы сказал так: текст для Анаксагора писал Сократ. Нам необходимо вернуться к лекции об идеальном плане, где Сократ выстраивает свое действие на основании рефлексии того, что происходило с Анаксагором и Периклом.

Сократ был моложе, он наблюдал ситуацию взаимодействия Анаксагора с Периклом как уникальную ситуацию, непохожую на другие, но, описывая то, что он понимал из этого взаимодействия, примеривал это на себя. Попытался сделать из этого роль и разыграть эту роль самостоятельно. Он играет роль, и ему нужно другое место, другой партнер. Он играет эту роль, и уже это индивидуальное разыгрывание становится некоторым текстом для следующего философа, для Платона, который вносит свои коррективы и в саму роль, и в исполнение и пытается уже на основе текста — связного, оформленного, не размыслительного, а практического текста — разыграть эту пьесу. И потом уже Аристотель доходит в своей практике, в своем философствовании до уровня исполнителя.

Формируется некий текст мышления, и должен был появиться Аристотель, который, не выходя за рамки сформированного текста, принимая некий предзаданный предшественниками исторический разворот, исторические событие в качестве идеального плана, рабочего плана, воспроизводит это уже не на уровне просто разыгрывания и эстетического отношения, а воспроизводит это на каком-то фактическом уровне. Он встраивает в работу над идеальным планом, над фактически мышлением театральные компоненты: сцениро-

вание, декорации, маски, искусство актера, работу актера над собой и над ролью. Он на практическом уровне приводит идеальный план в рабочее состояние — теперь с ним и на нем можно работать. Он задает правила оперирования с идеальным планом, работы с идеальным планом, но описывает это всё либо в формальных категориях, либо в онтологических.

Но остается еще связка практики, жизни, или судьбы, философа, в которой он обязан сам себе вспомнить миф, оформить его в некий текст, сценировать свою жизнь, назначить себе прототип — действующее лицо, исполнить эту роль и подвести итог этому исполнению. Вот, собственно, в чем формируется индивидуальность. И эта индивидуальность нужна для того, чтобы однажды появившийся идеальный план не выбрасывался, не забывался, не стирался, в отличие от театральных пьес и прочих рукописей, которые, конечно же, горят, потому что они воплощены в материале и нежизнеспособны без всего этого комплекса. Тогда как в мышлении идеальный план как комплекс носит, во-первых, идеальный характер, а во-вторых, практический, реализационный характер, когда идеальный план, или философия, на долгое время становится руководством к жизни и деятельности философа. Но при этом, чтобы это всё осуществилось, необходимо точно дойти до уровня исполнителя и рефлексии исполнения. Если на этот уровень не спускаться, если происходит отождествление человека с социальной ролью, никакого мышления быть не может и всё это исполнить невозможно.

Поэтому для мышления необходимо: а) наличие идеального плана как сформированного определенного пространства — ремесленного или еще какого-то, но с обязательным рабочим отношением к нему; б) индивидуальность, рефлектирующая исполнительские качества и при этом ру-

ководствующаяся долженствованием, как это предписано для действующих лиц на уровне сценария (руководства для действия философа).

Мы теперь все просто обязаны по отношению к этому идеальному плану чем-то. Это предписано нам как действующим лицам. Мы, конечно, можем отказаться вообще от всех этих предписаний для действующих лиц, но тогда мы отказываемся от действия. Мы не становимся действующими лицами и тем самым вообще выпадаем из контекста, из преемственности, из истории и т. д. А мы обязаны. И тот, кто обязан, тот начинает становиться чем-то, что может приобрести индивидуальность. Но он не приобретет никогда индивидуальность, если будет отождествляться с действующим лицом. Эдипу приходилось плакать.

Идеальный план — если вообще возможно по отношению к чему-то объективно существующему задавать вопрос «Для чего?» — существует для индивидуальности. В то же время индивидуальность необходима для поддержания существования идеального плана в рабочем состоянии.

В этом смысле где есть место индивидуальности? Оно есть вот в этих сложных отношениях: рассуждающего на границе знания и незнания практического персонажа и идеального плана. Этот план идеализирован, он идеализируется и в то же время является рабочим планом, потому что, в отличие от пьес Эсхила, Софокла, Эврипида, там нет мифа, который предписывал бы уже всю фабулу этого текста. Он, этот текст, творится начиная от восьмерки, «создавшей» идеальный план. Но он (идеальный план) творится именно как должное и почти с такой же неотвратимостью, как судьба Эдипа. Но только, если по мифу это задано как само собой разумеющееся, то здесь, для индивидуальности, это творится

на основе тех действий, которые способен совершать субъект, наделенный этой самой индивидуальностью.

Итак, возвращаюсь к мышлению и индивидуальности: можно ли вступить в коллективное мышление, не различая всех описанных планов говорения (текст, сцена, действующие лица и исполнители)? В «Вызывающем молчании» я пародировал ситуацию с театром дель арте. Там одно действующее лицо говорит что-то другому действующему лицу, при этом исполнитель роли действующего лица сообщает что-то (иное) другому исполнителю. И еще всем этим действием что-то говорится зрителям. И это всё в одном действии, в одной реплике. И вот это всё надо прочитывать, надо понимать. Как это можно понимать, не разводя, не различая всего вот этого? Никак. Но это в театре. В театре там всё прозрачно и понятно, там все научены это делать — различать, учитывать, понимать. Но как это делается в мышлении и философии, на границе знаемого-незнаемого, когда философ вплетен в непосредственную историческую практику? Вот это и есть то, что необходимо делать, учась индивидуальности, осваивая индивидуальность. Посмотрите, как дико звучат современные причитания педагогов: «Будь самим собой, непохожим на других». Они с этой уникальностью носятся как с писаной торбой, стремятся ее сохранить и законсервировать. Индивидуальности надо учиться. А значит, надо осваивать роли и развивать рефлексию и способность к различению роли и исполнителя. И в этом освоении очень многому надо научиться, прежде чем ты станешь индивидуальным, а не просто *втиснутым* в роль.

Интеракционисты описывали систему ролей, отношений и т. д., где, будучи спаянным, сращенным с ролью, человек ведет себя, как манекен или плохой актер. В этом смысле интересно почитать трансактный анализ Эрика Берна, осо-

бенно в изложении Томаса Харриса, когда он снеговиков рисует: родитель-взрослый и ребенок. И как там строится взаимодействие? Харрис говорит, что ни ребенок, ни родитель, по большому счету, не являются, говоря моим языком, индивидуальностями, потому что родитель говорит штампами, которые предписаны. И дальше строится целая классификация игр и сценариев, в которых такая коммуникация ведется. Там вообще нет места какому-то живому проявлению, критическому отношению, например.

Еще раз хочу вернуться к тому, что индивидуальность я связываю не с человеком (индивидом), а с гуманитарными объектами (конечно, не без человека). Еще Кант про это рассуждал. К сожалению, мы не можем помыслить себе разум, мышление, индивидуальность без человека. Мы не имеем возможности поговорить с ангелами и не имеем мыслящих дельфинов. Поэтому нам приходится привязывать человека к мышлению и мышление к человеку, и это создает большие трудности, чтобы с этим разбираться.

Индивидуальность нации, народа — это не сумма человеческих индивидуальностей. Если в стране есть институт, обеспечивающий мышление, то эта нация индивидуализируется, попадает в ситуацию развития, живет. Если там этого нет, то она долгое время может трепыхаться, но всё равно она находится в процессе умирания. И нация потихоньку утрачивает индивидуальность, индивидуальные черты стираются, она все больше становится похожа на других.

На этом и закончим сегодняшнюю лекцию.

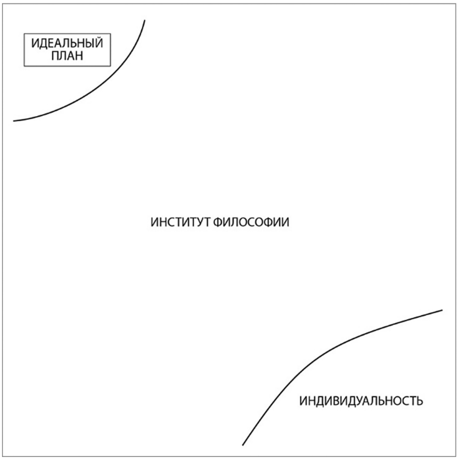
Лекция 5.
Институт философии: структура, процессы и отношения

Формальная схема института философии

Сегодня пятая лекция, которую я назвал «Институт философии: структура, процессы и отношения». Здесь я попробую свернуть всю историю философии после «осевого времени» в какую-то обобщенную схему, назвав ее институтом философии. Затем я намереваюсь проговорить несколько тезисов про особенности этого института, отличающие его от других социальных институтов и социальных (и не только) установлений.

Для того, чтобы зарисовать на доске институт философии, у меня есть два ограничивающих пространства. Этот социальный институт ограничен с одной стороны наличием идеального плана, а с другой стороны он ограничен индивидуальностью *(схема 1)*. Так или иначе я говорил в прошлых лекциях и про возникновение идеального плана, и про индивидуальность. Соответственно, сам институт философии я буду располагать между этими двумя пространствами: идеальным планом и индивидуальностью.

Что означает в данном случае слово «институт»? Институт (лат. *institutum* — установление, образ действия, устройство) — это установление определенного порядка деятельности, функционирования, жизнедеятельности, некого обра-



• *Схема 1*

зования в социальности, в культуре, представляющего собой систему. Эта система может описываться по-разному: в первую очередь теми позициями и действиями, которые там протекают. Кроме того, институт как определенную систему можно задать через комплекс процессов, которые в нем текут, через функции, структуру материала, организованности этого материала и т. д. Так как мы задаем в системном подходе любую систему. И здесь всё это: процессы, функции, материал, деятельностные позиции — будет располагаться в пространстве, ограниченном с одной стороны идеальным планом, с другой стороны индивидуальностью.

Какие процессы там можно было бы расположить, исходя из прошлых лекций?

Туда необходимо было бы поместить то самое *радикальное сомнение*, с которого я начинал реконструкцию истории философии, возникновения философии и мышления (*схема 2*). Сомнение, которое потому и радикальное, что это не простой скепсис, не простое усомневание, которое встречается в жизни каждого человека и в любой деятельности. Речь идет о сомнении в возможностях знания, познания, в возможностях разума, вообще в возможностях человека. Точно так же сюда необходимо поместить то, чем я характеризовал

философию как таковую, то есть разговор и рассуждение. Уже этих трех процессов, о которых приходилось говорить в первых лекциях, достаточно для того, чтобы возникало философствование как таковое, и даже чтобы оно становилось заметным на фоне остальных социальных явлений, событий и т. д.

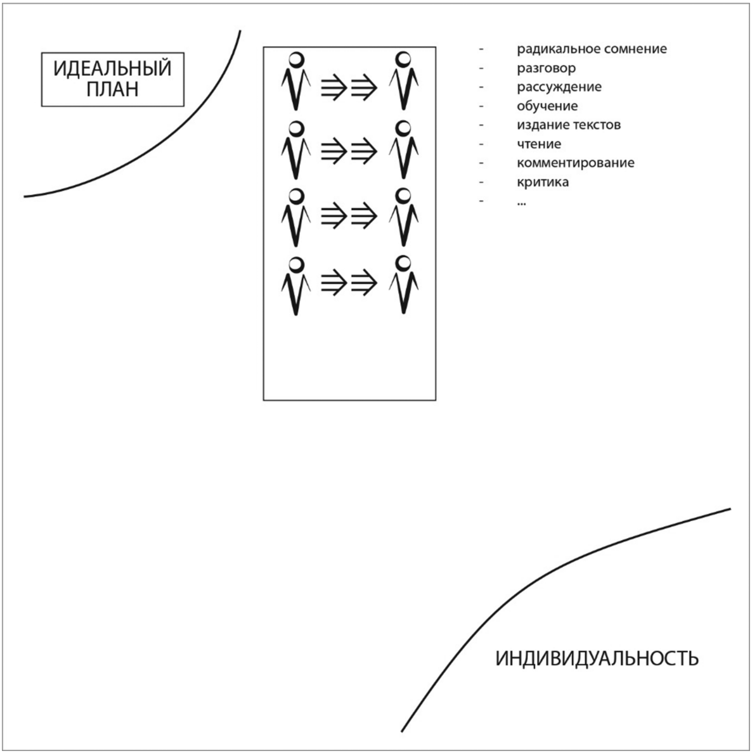
Но сама по себе совокупность этих трех процессов философию как институт, конечно же, еще не создает, потому что институт предполагает также отношения *трансляции* и *реализации*. Институты живут во времени определенным образом. О таких вещах точнее говорить, что они разворачиваются и живут не во времени, а как бы поверх времени. Так как в нашей методологической схеме «трансляции культуры и воспроизводства деятельности»[18] мы помещаем транслируемые нормы культуры как бы в над-временное пространство. Над ними время не властно. Так же «живут» и всякого рода институты. Это хорошо в свое время описывал Жан Кальвин в установлениях христианского учения, или в «институтах христианской веры»[19]. Институт транслируется в своих неизменных формах как некоторая норма, как образец, меняясь в несущественном, сохраняя при этом сущностную сторону, сохраняя это свойство нормировать.

[18] Схема «трансляции культуры и воспроизводства деятельности» является одной из базовых схем в СМД-методологии. Она представляет собой два пространства: первое — пространство культуры, где находятся образцы, идеалы, нормы, прототипы, подлежащие трансляции; второе — пространство социальных реализаций, которое состоит из ограниченных социальных ситуаций, определяемых теми комплексами норм, образцов и идеалов, которые в них реализуются. *(Прим. ред.)*

[19] *Juan Calvin. Institution de la Religion Chrestienne.* В переводах: «Наставления в христианской вере».

Но что подлежит трансляции? Радикальные сомнения, разговоры, рассуждения сами по себе трансляции не подлежат. Они ограничены конкретным временем. Поэтому для института необходимы специальные дополнительные механизмы, которые бы обеспечивали эту самую трансляцию. Это ряд других процессов, например обучение (научение, или образование), которое передает и навыки разговора, и способы рассуждения. Но и это еще не всё. Есть еще такая специфическая вещь, которая присутствует как содержательное ядро в радикальном сомнении. Условно назовем ее проблемой-апорией. Древние греческие софисты любили формулировать неразрешимые, противоречивые для обыденной рассудочности суждения-задачки. Они потом ходили с этими задачами по городам и шокировали невинных обывателей, доказывая, например, что Ахиллес никогда не догонит черепаху через последовательность рассуждений, включающих в себя некую нормированную форму деления пути или деления пространства. Точно так же они доказывали, например, несуществование движения в апории «стрела» и т. д. Апории сами по себе, будучи неразрешимыми для средств тогдашней рассудочной деятельности, позволяли длить проблемы, передавая их из уст в уста, как загадки, которые передают определенное отношение к миру в дописьменной крестьянской культуре, или поговорки, которые передают соответствующую этику. Точно так же и апории, или неразрешимые задачи, передавали, или транслировали, радикальное сомнение.

Помимо того, что в институте философии присутствует обучение и дление проблемы, дление радикального сомнения, сюда же — к механизмам обеспечения трансляции в институте философии — необходимо отнести такую вещь, как *издательская деятельность*. Сейчас это достаточно



• *Схема 2*

понятная и очевидная вещь, несмотря на то, что трудно реконструировать потребность в «переиздании» текстов тогда, когда не существовало никаких технических приспособлений для этого и тексты приходилось переписывать.

Одно дело, когда переписываются сакральные тексты, и совсем другое, когда переписываются какие-то обычные тексты: тексты в искусстве, а потом и философские или научные тексты. Это могло бы быть темой специальной лекции, может быть, специального исследования, потому что для жизни людей того времени — 2500—3000 лет до нашей

эры — представить себе острую необходимость в переписывании обычных текстов достаточно сложно. Для философии эту необходимость в переписывании (или переиздании) текстов я более-менее могу попытаться представить, хотя не хотел бы на этом заострять сегодня внимание, тем более что, помимо издания-переписывания текстов, существовала одновременно и практика борьбы с ними. Я уже упоминал как-то легенду про то, что Платон уничтожал тексты Демокрита. И это тоже важно учитывать при обсуждении трансляции в институте философии.

Кроме того, что тексты издаются, они должны *читаться*. Легко сказать: необходимо чтение — и добавить его в ряд процессов на схеме. Понятно, зачем читаются религиозные тексты. Они так или иначе вписываются в определенную религиозную практику и ритуально воспроизводятся, поэтому их необходимо читать. Понятно, зачем читаются, скажем, поэтические тексты. Поэзия вообще существует первоначально именно в чтении, а не в текстах как таковых, и только потом эпос и народные стихи записываются. А первоначально они заучиваются наизусть и воспроизводятся в определенных ситуациях. Во время вечернего ничегонеделания за костром кочевники рассказывают легенды собственного племени в какой-то стихотворной, эпической форме. Или у греков проводятся состязания поэтов, так же как Олимпийские игры. Это всё первоначально тоже имело ритуальный смысл. И до сих пор в первобытных культурах, и даже в крестьянской культуре европейских народов, такие вещи происходят.

А зачем нужно было читать и перечитывать тексты философского порядка? Если существует сомнение, если существуют бродячие софисты, если существуют штатные мудрецы в каких-то городах или селениях, то люди, в общем-то, должны были бы обращаться к ним. Если человека посе-

щает радикальное сомнение, то он не нуждается в посторонних текстах, потому что он сам озадачен этими проблемами. Поэтому появление традиции, или практики, чтения философских текстов тоже само по себе достойно того, чтобы это разбирать.

Но чтение текстов — и особенно текстов, которые уже начинают устаревать (как вы помните, само возникновение философии я располагал во времени, растягивающемся больше чем на столетие) — требует какого-то напряженного отношения к ним, специально организованного понимания. Поэтому возникает дополнительная деятельность — *комментирование текстов*, в котором осуществляется перевод, с одной стороны, старых текстов на язык современности, а с другой стороны — углубленное чтение и нахождение в текстах ответов на те сомнения, которые актуальны для следующего поколения, потому что предшественники, скорее всего, отвечали на свои вопросы.

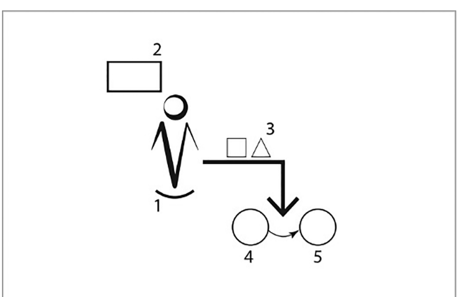
В литературе неплохо описано и понято то, как возникает комментирование религиозных текстов. Что же касается философских текстов, то для того времени, в которое я помещал возникновения философии и ее ядра из восьми фигур[20], практика комментирования текстов уже существовала или только возникала. Но существовала она как устная практика комментирования. У человека сведущего или считающегося ученым, образованным, мудрым спрашивали: «А что написал вот тот-то и тот-то? Как это можно понимать и как к этому можно относиться?» И затем — уже много позже — возникла практика специального комментирования и издания этих комментариев. На этом процветала схоластика уже в Средние века, когда писать новые тексты было не так уж и

[20] См.: лекция 3 «Идеальный план...».

принято. Достаточно было иметь набор древнейших текстов, и дальше всё авторское писание сводилось к их комментированию. Комментарии порой превышали сами исходные тексты, и появлялись такие памятники мировой культуры, как, скажем, Талмуд, являющийся набором комментариев-разъяснений к Торе, или тексты знаменитых схоластов, которые по большей части представляют собой комментарии к тем или иным древним текстам.

Помимо комментариев как транслирующего механизма, необходимо упомянуть *критику*, или же философское отношение к философскому тексту, выходящее за пределы обучения, чтения и даже комментирования. Критика вообще достаточно сложная вещь. И сейчас я имею в виду не критику Канта, а обычную критику, скорее, похожую на критику литературную, когда по отношению к тезису, зафиксированному в неком контексте, возникает некий другой тезис, его опровергающий или противопоставляющийся ему.

И вот таких процессов, которые бы протекали в институте философии, можно перечислить достаточно много. Но кроме того, что они обозначены как процессы, каждый из них может и должен быть представлен как определенная деятельность.



• *Схема 3*

Любая деятельность в рамках СМД-подхода, которого я придерживаюсь, может быть описана схемой акта деятельности. Не буду в нее углубляться, лишь напомню, что она в себя включает *(схема 3)*:

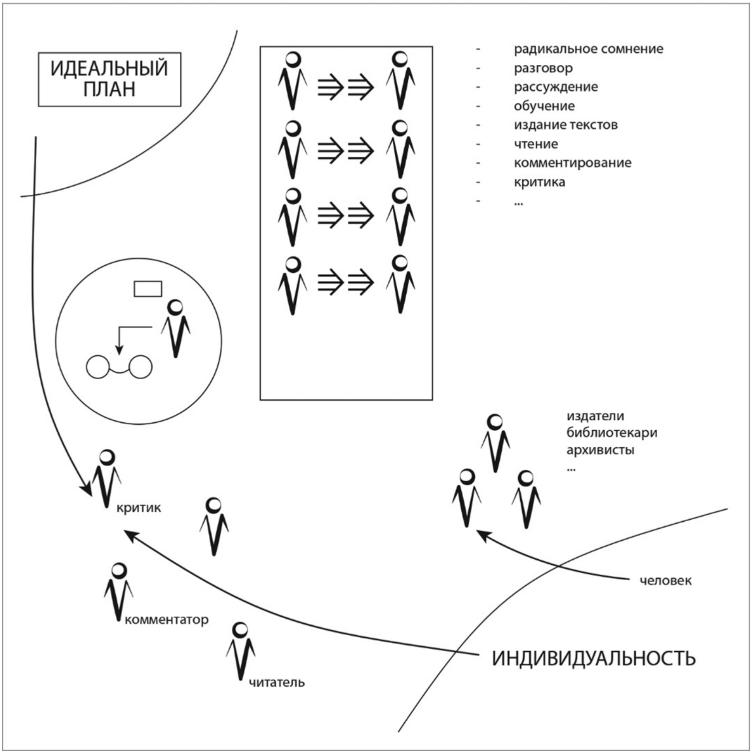
1) деятельностную позицию, или функциональное место, которое задает основные характеристики деятеля; 2) набор представлений-онтологий, норм, необходимых для данной деятельности; 3) совокупность процедур, операций и актов действия по переводу некоторого материала в продукт; 4) непосредственно продукт; 5) результат.

Все описанные выше процессы мы должны еще раз представить в виде соответствующих деятельностей и деятельностных позиций. Я не буду здесь детально прописывать еще раз всю эту структуру, но подчеркну очень важный момент. Все эти процессы с точки зрения деятельности обязательно прописываются исходя из продукта, результата, который получается благодаря этой деятельности. К продуктам вернемся чуть позже.

Итак, в институт попадают достаточно много разных деятельностей, и для каждого вида деятельности мы можем восстановить соответствующую позицию: комментаторы, учителя, читатели, критики, издатели и т. д. Так или иначе эти позиции культурно оформлены, нормированы и заданы. Есть имена собственные у выдающихся комментаторов, у выдающихся критиков, у выдающихся учителей как в самом начале возникновения философии, так и до нашего времени[21].

Конечно же, в этот перечень позиций необходимо ввести специальные позиции издателя, архивиста, библиотекаря и

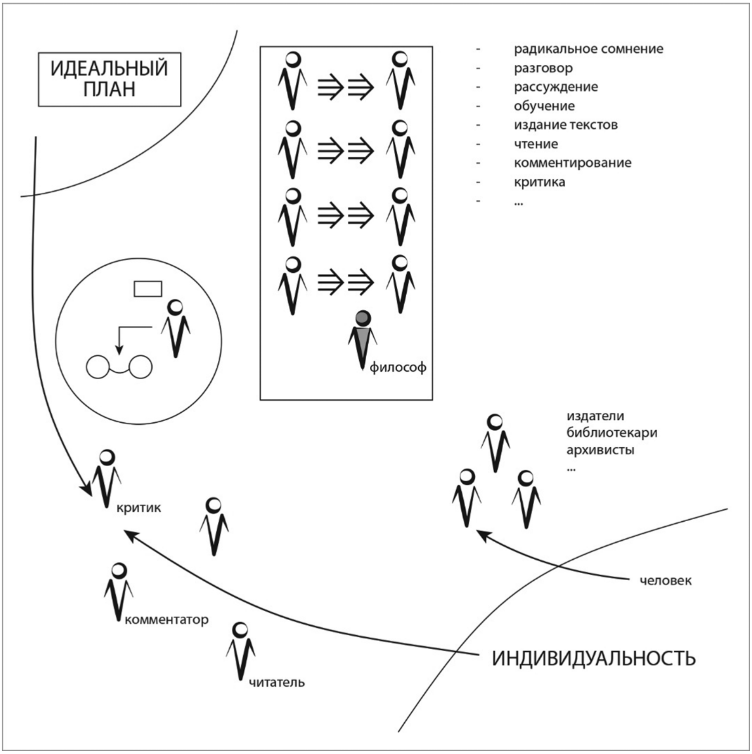
[21] Я уже упоминал Христиана Вольфа, который в XVIII веке считался одним из величайших немецких философов. При всём при том, если кого-нибудь из современных знатоков философии спросить: «А что такого философского внес Христиан Вольф? Каковы достижения этого философа?» — я думаю, очень мало найдется людей, которые смогут сказать что-то внятное по этому поводу, потому что в этом философском институте у Христиана Вольфа была скорее учительская функция: он сформировал учебную программу для университета 3-го поколения.



• *Схема 4*

много-много других *(схема 4)*. Без всего этого достаточно трудно было бы помыслить институт философии, который существует начиная с Аристотеля и фактически в неизменном виде транслируется до нашего времени. Я имею в виду, конечно же, европейскую цивилизацию.

На нашей схеме института философии уже много чего есть, но пока нет собственно позиции философа. Того философа, о котором я говорил, выстраивая появление идеального плана. Эту позицию обозначим здесь как специальную позицию поставщика некоторых суждений, тезисов, фило-



• *Схема 5*

софских инноваций и т. д. Это сложная позиция. Она очень редко рассматривается как деятельностная позиция в силу ряда причин. И я об этих причинах буду говорить чуть позже, когда буду проводить различение заботы и работы. Пока мы просто обозначим, что в самом институте философии она присутствует *(схема 5)*.

Как я уже говорил в лекции о возникновении идеального плана, без деятелей, политиков или практиков философ как таковой философом не становится. Здесь же, когда мы обозначаем фигуру, или позицию, философа, он присут-

ствует как творец. Творчество, творение достаточно тяжело расписать как деятельность, и поэтому как таковая философская позиция редко рассматривается как нормированная, деятельностная позиция. По этому поводу существуют постоянные причитания или слова, несущие много пафоса и соответствующего отношения, но мало содержания. В этом смысле к великим философам, тем, которые оставили свое имя в истории, чаще всего применимы такого же рода характеристики, которыми описывают людей искусства, людей творчества: «гений», «творец» или что-то подобное. Несмотря на весь пафос, это вполне нормальная позиция, которая присутствует в институте философии.

Позиции, которые мы обозначили на схеме, существуют не сами по себе, они всякий раз должны заниматься, заполняться людьми. Те, кто здесь присутствует и так или иначе уже знаком с методологической графикой, знают, что, когда мы рисуем эти «морковки» — деятельностные позиции на схемах, мы имеем в виду, что этот элемент схемы обозначает пустое место, которое должно быть заполнено неким содержанием. И все вот эти позиции — это функциональные места. В эти функциональные места входят люди. Заполняя позиции, люди обеспечивают выполнение функции, используют средства и превращают некий материал в продукт, результат деятельности. Без соответствующего наполнения эти позиции пусты и, по большому счету, недействительны. Но, наполняя собой деятельностные позиции, люди привносят туда что-то свое: одни лучше выполняют функции, назначение, миссию, а другие — хуже. Как правило, такие вещи называются индивидуальным стилем деятельности, или личными достижениями в позиции. Относительно обозначенных на схеме позиций следует сказать, что у каждого функционального места в структуре социального

института есть свои, предписанные культурой и социальной нормой, обязательства, которые можно трактовать как миссию, призвание, функцию, назначение и т. д. Но помимо того, что это есть в каждой отдельной позиции, это есть и у целых конструктов — подструктур, собираемых из нескольких позиций. Соответственно, можно предположить, что то же самое справедливо и для самого социального института в целом. Социальный институт в целом тоже должен быть продуктивен, то есть иметь нечто, что он выдает наружу, чем он делится с другими институтами, обществом, культурой и т. д. Но прежде чем разобрать, что же социальный институт философии делает для других социальных институтов, для других социальных субъектов, я остановлюсь на различении двух категорий: категории «работа» и категории «забота».

«Забота» и «работа» в институте философии

Может быть, я не совсем правильно и удачно выбираю слова, но тем не менее мне нравится пара: «работа» и «забота» — меняется только одна буква. Это может быть достаточно легко увязано в такую прегнантную (хорошую по форме) категориальную пару.

В чем смысл этой оппозиции — работа и забота? Смысл этой оппозиции в трактовке или понимании результативности. Дело в том, что результативность заботы нельзя описать через продукты, через совпадение замысла, цели с результатом деятельности. Вот представьте себе конкретный пример заботы или тот случай, когда работа и забота не имеют отчетливой границы между собой. Скажем, медсестра или сиделка, приглашаемая к больному домой. Что она должна

делать? Конечно, ей можно поставить целый ряд задач в терминах работы: она должна подносить и выносить утку, она должна кормить, делать укол и оказывать другие услуги, описанные такой схемой. Но только этим не исчерпывается деятельность сиделки. Более того, она даже не описывается перечнем этих задач. Суть ее работы в заботе.

Забота с точки зрения результативности не может быть обозначена каким-то продуктом. Результат заботы предполагает некоторые другие характеристики. В ней вообще происходит даже исчезновение продукта. Скажем, та самая сиделка заботится, охраняет здоровье больного и, в общем, его жизнь. Казалось бы, что продуктом ее деятельности является жизнь больного. Если больной умирает (а он обязательно умрет когда-нибудь), можно ли сказать, что о нем не заботились? Нет. Забота, как и работа, требует затрат усилий и энергии, но не имеет продукта как такового.

Вернемся к институту философии. Чем занимаются люди, которые входят в позиции в этом самом «философском цехе»? Помимо набора работ, которые они выполняют, помимо создания тех или иных продуктов (тексты, книги и т. д.), они фактически все «озабочены», и их объединяет в этот институт общая забота. И чем они озабочены? *Они озабочены идеальным планом и индивидуальностью*. Всё, что они делают в продуктной форме, имеет смысл не только в плане получения продукта, но и в отношении того, какое место этот продукт может занимать в идеальном плане, и еще они озабочены сохранением, приумножением, чистотой индивидуальности.

Забота для всего этого «философского цеха», наверное, даже более важна, чем продуктивная работа, продуктная деятельность. Очень хорошо это можно проиллюстрировать на примере истории философских школ. После Со-

крата осталось восемь или двенадцать сократических школ. К ним относятся: академики, перипатетики, стоики, киники, эпикурейцы, киренаическая школа, мегарская школа и т. д. То есть каждый из учеников, поучившийся у Сократа и сохранивший свое имя в истории, в той или иной форме был основателем школы. И все эти школы так или иначе в истории зафиксировали шлейф своих достижений. И некоторые школы существовали много сотен лет. Например, Платоновская Академия существовала вплоть до императора Юстиниана (это где-то V век уже нашей эры). Ликей, или перипатетическая школа, которая наследует учение Аристотеля, тоже существовала достаточно долгое время, хотя, может, и меньше, чем Академия. И в ней происходит примерно то же самое: Теофраст, который после Аристотеля возглавлял Ликей, является фактически чуть ли не единственным известным представителем этой школы. В Академии Платона время от времени появлялись имена: Спевсипп, потом был Плотин, Прокл и т. д., но между этими известными именами лежат поколения неизвестных (во всяком случае, широко не известных) людей, возглавлявших школы.

Что делали эти школы в период, когда не было среди них того философа с именем, от которого остаются трактаты, которые потом читаются, переписываются и издаются? Их дело — забота о том, чтобы учение школы не пропало. Чтобы оно транслировалось и дальше, чтобы оно жило. И фактически даже собранные в эти конструкции из деятельностных позиций люди не просто делают работу и производят какие-то продукты, они сохраняют идеальный план и индивидуальность.

Здесь очень важно подчеркнуть один момент, касающийся сохранения индивидуальности. Эта забота не раз описывалась в истории философии, особенно применительно к эпохе

темных веков. После падения Римской империи были разрушены материализованные институции существовавшей до того времени философии, философской мысли, но потом они были восстановлены.

А применительно к Беларуси такая ситуация может быть описана следующим образом: в 1919 году была образована Беларуская народная рэспубліка. Потом она была ликвидирована, а потом вдруг — через несколько десятков лет — кто-то о ней вспоминает и пытается восстановить. Подлежит ли восстановлению разрушенная народная республика, государственность? Или, скажем, в соседней с нами стране есть родной для нас город Вильня, в котором существует университет. Этот университет считается старейшим на территории бывшего СССР, по крайней мере, его пытались сделать таковым некоторые историки, потому что он был основан еще в XVI веке. А вот университет, который в Российской империи и в Советском Союзе считался главным, был основан только в XVIII веке, лет через 150. Можно ли считать Вильнюсский университет современной Литвы тем же самым университетом, который был основан в XVI веке и ректором которого был Петр Скарга? Вряд ли, потому что этот университет был закрыт после 1830–1831 годов, после разгрома филоматов-филаретов и ликвидации преподавательского состава. Стены остались, территория осталась, но исчезли носители идеи, или духа, университета — их сослали в разные другие места Российской империи, и они стали знаменитостями кто где: от Казанского университета до Сантьяго-де-Чили. И скорее можно считать, что университет Сантьяго, столицы Чили, является наследником того университета, чем сегодняшний Вильнюсский.

Человеческие коллективы или организации людей смертны, как и всё, что существует материально. Нормы, идеалы,

эталоны, абстрагируя, мы помещаем вне времени, и поэтому считаемся с ними, как будто они вечные. Но ничто тварное, то есть то, что возникло или создано, вечным быть не может. И для того, чтобы оно существовало, чтобы не было этих разрывов, как в Вильнюсском университете или в государственности Беларуси и т. д., необходимо что-то еще. Что случилось с большинством общественных установлений, сложившихся в античных Греции и Риме, когда варвары разрушили Римскую империю, сровняли с землей большинство городов, которые там существовали, а сам Рим превратился в захолустную деревню? Говорят, последний римлянин — Северин Боэций[22] — был казнен по приказу остготского короля Теодориха. А что было после Боэция? Когда Ровена тоже перестала играть роль наследницы Римской империи и в общем-то не осталось городов на территории окультуренной Римской империи, где были бы библиотеки, продолжалось бы обучение философии так, как это делалось в Платоновской Академии и аристотелевском Ликее? Историки философии, религии и культуры описывают деятельность многочисленных монахов, которые ушли с территорий, подвергавшихся тогда очень агрессивному разорению. Из континентальной Европы они ушли на Британские острова — в Британию, и дальше — в Ирландию; унесли с собой книги и унесли с собой традицию разговора, рассуждения, обучения языкам, на которых были написаны эти книги, способы издания или переписывания этих текстов и т. д. От них почти не осталось никаких видимых продуктов — по крайней мере, тех, которые можно было бы маркировать: «в VI или в VII веке

[22] Северин Боэций считается последним античным, или римским, философом, и одновременно ему пытаются приписать звание первого схоласта, или первого средневекового философа.

такой-то монах написал такой-то комментарий к такому-то труду Аристотеля». Ничего подобного практически нельзя найти. Но поколения этих людей осуществляли все эти работы, все эти деятельности, которые мы описали выше как процессы института философии. Они делали это в каких-то формах, не очень подходящих под то, что мы готовы именовать философской продукцией. Они не делали шедевров. Но только благодаря их заботе — не работе, работа здесь выступает как эпифеномен всего этого — именно заботе, выжило то, что мы называем идеальным планом, то есть то рабочее пространство, в котором обретали смысл идеи, труды, категории и понятия философов и выжила индивидуальность.

Но если про идеальный план в темные века много кто говорит, то про индивидуальность — нет. Я, по крайней мере, не встречался с этим. Но как раз, разбираясь с тем, как сохранилась в этот период индивидуальность, мы гораздо лучше поймем, что есть индивидуальность в том смысле, как я пытаюсь ее формулировать и преподносить.

Дело в том, что забота участников «философского цеха», «философской корпорации», об индивидуальности — это не есть забота об индивидуальности только своей. Люди этого цеха не носятся с собой как с писаной торбой. Это характерно, скорее, для художников, для людей искусства и т. д. Наоборот, большинство участников «философского цеха», или «философской корпорации», тех, кто занимал позиции в этом институте, стремятся к анонимности так, как это было принято в Средние века. Люди не выпячивали свое имя, свои особенности на первый план, и многие тексты того времени вообще не имеют конкретного авторства.

Анонимность как доблесть Средних веков — широко известный феномен, и многие историки культуры, историки философии дают ему разное толкование. Например, посколь-

ку большая часть грамотных людей того времени были монахами, или клириками, то предполагалось, что именно христианские мотивы приводили к этой анонимности или любви к анонимности. Бог и так знает, кто что делает, а люди всё равно не поймут, поэтому имена ставить под произведениями необязательно. Но дело не в этом, как мне кажется. Дело в том, что индивидуальность философии, индивидуальность мышления касается не только человеческого материала, который заполняет ту или иную позицию, особенностей и индивидуальных характеристик этого материала — индивидуальность по отношению к философии и к мышлению имеет репрезентацию еще и в идеальном плане. И в первую очередь это индивидуальность учителя или индивидуальность философа, производящего ту или иную философскую концепцию, те или иные понятия, категории и т. д. И поэтому аристотелики заботились об индивидуальности Аристотеля, платоники — об индивидуальности Платона. Сохранялась индивидуализированная философия, и через соучастие и заботу этих людей сохранялась индивидуальность в идеальном плане. Поэтому индивидуальность — это, с одной стороны, характеристика того человеческого материала, из которого вербуются участники института философии, а с другой стороны — это норма, зафиксированная и хранящаяся в идеальном плане, которая обеспечивает индивидуальность этих участников.

И это достаточно уникальная ситуация, потому что лишь европейская цивилизация смогла пронести и сохранить через самые темные и мрачные времена не только тексты, не только продукты — рассуждения, сомнения, изданные произведения и т. д. «Философский цех» смог пронести через эти века идеальный план как рабочее пространство и сохра-

нить индивидуальность этого всего, которая и обеспечивает дальнейшую работу с идеальным планом.

Я здесь пропускаю ряд моментов, упрощаю, чтобы была понятна сама схема и структуры института философии. И надеюсь, что так или иначе вот в таком редуцированном виде я ее зафиксировал. Думаю, что важно было бы заняться описанием и классификацией того, что я назвал заботой. Потому что точно так же, как работа, она может быть описана по-разному (в зависимости от средств, целей, знаний, которые привлекаются), можно зафиксировать и перечень забот. Для этого придется проделать специальную работу в плане философской аксиологии с соответствующей нормировкой, чтобы ввести набор соответствующих категорий. Ведь большинство аристотелевских категорий, да и потом всех, которые рассматривались и употреблялись и Кантом, и после Канта, имеют отношение в основном к работе.

Работа в этом смысле вытеснила другие формы — квазидеятельностные или деятельностные — того, что интересуют методологов, практиков. Мне приходилось это описывать в «Вызывающем молчании» в таком ироническим, ерническом виде. Те, кто читал, помнят байку про сторожа, которого упрекали в том, что он всего лишь сторож и непонятно, чем он занимается. А он занимался тем, что «охранял чистоту категорий». Точно так же, как произведения искусства, категории требуют по отношению к себе охраны. Но с искусством понятно, там надо охранять материальную целостность вещи. А испортить категорию — или идею — в материальном смысле невозможно. А с другой стороны, и воспользоваться категорией, понятиями или идеями так же, как мы пользуемся вещами или инструментами, нельзя. И обратиться к идеальному плану, как к рабочему, так же,

как мы обращаемся к станку, верстаку, операционному столу или клавиатуре компьютера, тоже нельзя.

Скажем, Периклу необходимо подчеркнуть превосходство Афин во всем конгломерате греческих городов. Деревянные или глинобитные Афины, не выделяющиеся из других городов, в этом смысле ему не подходят, поэтому он должен выстроить Афины из мрамора. И он начинает строить. Например, по его заказу строят Парфенон — храм в честь Афины-девы, и он становится образцом классической архитектуры для всех времен и народов. Сегодня вы можете посмотреть по фотографиям, что собой представляет этот самый Парфенон и как он пережил все катаклизмы, землетрясения, разрушения. Но если для Перикла это было символом могущества Афин в окружающем греческом мире, то в дальнейшем он использовался как храм, по назначению и буквально. И, в общем, не очень вспоминали о символах могущества, потому что Афины оказались на задворках цивилизованного мира. Потом Парфенон вообще никак не мог использоваться, потому что на храм не похож (христианский, например), а в других целях его использовать трудно. Из него сделали образец архитектуры — с золотыми сечениями, со всей прочей атрибутикой. И вот до сих пор этот памятник существует. Чего в нем больше — материального или символа могущества, культового сооружения, образца стиля классической архитектуры?

Точно так же и с категориями. Только Парфенон может существовать как материальная вещь: колонны стоят, крыша не падает. Можно, конечно, с фронтона снять фризы или скульптуры, барельефы и унести куда-нибудь — в Британский или в Берлинский музей, еще куда-нибудь. Но сами по себе стены — они стены. И в этих стенах мы можем

каждый раз видеть другое. С идеальным планом так поступать нельзя. Умирают современники Перикла, и в Парфеноне больше никто не видит символа могущества. Красоту могут видеть, но символа могущества уже нет. Умерли те, кто это видел и кто так научился. Куда уходит в*и*дение, куда исчезает это отношение? С произведениями искусства так происходит очень часто, а вот с идеальным планом, о котором мы говорим, так не происходит. Как раз этот самый идеальный план, где хранится, где существует какой-то символ (знак), продолжает транслировать и удерживать в себе исходные значения. Хотя смысл символов может меняться. Но идеальный план не может сохраняться и поддерживаться, если умирает индивидуальность — умирает носитель этого в*и*дения.

Поэтому мне еще раз приходится повторять, что индивидуальность в данном случае — это некоторое двуединство присутствия индивидуальности в идеальном плане и связи с человеком. Помните Протагора с его человеком как мерой всех вещей? В данном случае мы говорим о человеке не как о носителе — материальном носителе индивидуального плана и индивидуальности, а как мере, критерии, отношении. Отношении к Парфенону, к аристотелевским категориям, отношении к еще чему-нибудь... Сама же индивидуальность должна быть оторвана от этого носителя, и через это мы выходим на одну очень важную особенность института философии.

Она состоит в том, что, *в отличие от других организованностей человеческой деятельности, большинство позиций и мест в институте философии в каждый конкретный момент времени оказываются пустыми, не заполненными человеческим материалом, но заполненными*

индивидуальностью людей. На протяжении столетий существования Ликея, а потом и средневековой философии индивидуальность Аристотеля присутствовала в том месте, в котором ей положено было быть, — в позиции философа. И эта индивидуальность была предметом заботы последователей Аристотеля. В другое время это место занимает другой человек, и тогда на него переходит и переключается эта функция — конституирование школы, продолжение индивидуальности и т. д.

Институт философии должен обязательно заполняться людьми. Без людей он неживой, несуществующий. Но практически все позиции, которые мы в нем можем зафиксировать и описать в каждый конкретный момент времени, могут оставаться пустыми.

А вот Институт философии, который существует в Национальной Академии наук Беларуси, под это представление, которое я тут разворачиваю, явно не подпадает. Это можно определить так, если вы там оставите вакантными места научных сотрудников, заведующих отделами, директора института — то института не будет. Большинство человеческих деятельностей пребывают в таком состоянии, что они очень жестко привязаны к материальным носителям. И особенность института философии в смысле культивирования и заботы об идеальном плане и индивидуальности выделяет, выводит институт философии из ряда других человеческих институтов: государства, семьи, ремесленной гильдии и т. д. Она очень сильно роднит его с организацией некоторых религиозных институтов, но тем не менее он отличается от них в силу целого ряда других обстоятельств.

Мышление и институт философии

Я уже говорил, что специальным предметом моей заботы, моего отношения и поиска является мышление. Почему я в своих лекциях так много времени уделяю философии, ее происхождению, институту философии, хотя с самого начала говорил, что объектом моего философствования будет мышление? Я исхожу из того, что философия была тем местом, где мышление как таковое зарождалось. В философии появляются этот самый идеальный план, необходимый для мышления, и индивидуальность, необходимая для мышления. Несмотря на то, что некоторые вещи, необходимые для мышления, возникали раньше (то же самое радикальное сомнение), тем не менее предметом моего интереса, моей заботы, поиска во всех размышлениях о философии является мышление. Но как бы тесно ни было связано мышление с философией, с философской деятельностью, с философской заботой и философским институтом, мы не можем говорить, что мышление — это есть дело исключительно философии или что мыслящей является только философия. Философия имеет *некоторое отношение к мышлению*, но необходимо установить, какое это отношение: по содержанию, по количеству, степени и т. д.

И вот здесь возникает одна странная вещь. Дело в том, что философия, философствование, как я уже говорил в первых лекциях, находится или стремится к границам знаемого-незнаемого, и всякий раз философская интенция направлена на рационализацию мира или его части и в этом смысле делает предметом и объектом своего интереса что-то из мира. И, выбрав в качестве объекта что-то из мира, философия об этом мыслит, она помещает это в идеальный план и работаем там с ним. Мыслит о чем-то, но, как правило,

игнорируя само мышление. И только время от времени философия обращается к самому мышлению. Это происходит, когда необходимо разобраться, а как же мыслить о том, о чем мыслит философия.

Я специально хочу подчеркнуть различие мира и внеположенного миру мышления, мыслящего о мире. Философия направлена на мир, она мыслит мир. И результаты помысленного становятся частями идеального плана. И очень редко философию интересует само мышление об этом мире. А когда философия начинает интересоваться, *как* же ей мыслить мир, она становится *методологией*. В редкие периоды на первый план философии выходит мышление как предмет философствования. Но если это редкие моменты для философии, то мы не можем говорить, что философия вообще направлена на это самое мышление. Она культивирует мышление, но не в большей степени, чем мышление культивируется в любой другой практике, то есть скажем, в технической (преобразовательной) интенции рационализации мира. Там тоже время от времени, решая технические задачи, приходится говорить о том, как мы это делаем, как мы это мыслим. И приходится так или иначе разбираться с мышлением.

Итак, философия мало говорит о мышлении, поскольку больше интересуется миром. А мышлением начинает интересоваться лишь постольку, поскольку, сталкиваясь с проблемами или оказываясь на границе знаемого и незнаемого и будучи призванной, имея своей миссией мыслить, она говорит: «Я мыслить не могу, и мне на какой-то момент нужно отвернуться от мира и помыслить мышление как таковое». И это не является ни специфической функцией, ни специфическим содержанием философствования. В определенном смысле можно сказать, что *методология — это рефлектирующая философия, или предельная философия, кладущая*

(полагающая) себя в мир и конституирующая мир через себя, через то, чем она сама для себя является. В этом предел того, на что философия способна в своих высших проявлениях, и в этом же ее слабость. Слабость проявляется в тавтологичности или, если обратиться к конкретному примеру из истории философии, в объявлении тождества мышления и мира, в постулировании единства логики, онтологии и теории познания.

Философия не может и не должна претендовать на монополизацию мышления. Потому что, находясь в таком состоянии, в такой институциональной форме, философия не может претендовать на то, что мыслит только она. Более того, несмотря на институциональные формы своего существования, несмотря на непременное присутствие человека и человеческого независимо от формы индивидуальности, с мышлением и другими вещами гуманитарной природы философия не справляется. Она не способна схватить их из-за некоторой мифологичности своего отношения. И тут дело как раз касается того самого человека, или антропного, антропологического материала, который заполняет места в позициях и которому приписывается выполнение этих функций — работы и заботы. Первые попытки людей описать мир были жестко привязаны к человеку, и эпоха радикального сомнения, или «осевое время», когда возникло радикальное сомнение, была временем появления мировых религий. В ближневосточных мифах о происхождении человека и мира, очень похожих на библейские, люди часто соучаствуют в сотворении мира, вплоть до того, что они как бы его и творят, например Гильгамеш. В Библии тоже есть человекоцентрическая часть; в буддизме или конфуцианстве это вообще доведено до полного предела. Тогда человек становится не только мерой, не

только средством и инструментом, но и ядром содержания, смыслом, целью, всем чем угодно: и Богом, и червем.

И дальнейшее познание, дальнейшее философствование, философская интенция и установка могут быть рассмотрены как история избавления от антропоцентризма, когда человек выводится из авторов сотворения мира, потом из самого мироустройства. В конце концов, даже технические устройства были в этом смысле усовершенствованы настолько, что некоторые функции, которые считались присущими человеку, пытались переложить на технику. И встал вопрос об искусственном интеллекте. Как любили спрашивать на протяжении почти тридцати лет после Винера и до 1960-х люди самых разных профессий: может ли машина мыслить, могут ли машины мыслить?

Но само по себе мышление, в отличие от мира как такового, от природы или второй природы, до сегодняшнего дня в большинстве философий остается антропоцентричным. И не только потому, что мы не знаем прецедентов другого мышления, кроме как человеческого. Вне человека и без человека мышление не мыслит. А между тем, та философия, которую я пытаюсь здесь излагать, исходит совершенно из другого. Да, мыслят гуманитарные объекты, мыслят какие-то мыслящие «машины» или институции, собранные из людей же — но не человек как таковой. Почему мне важна первая часть лекции, где я рисую структуру института философии, — как раз потому, что на ней можно показать, что *институт философии остается мыслящей субстанцией даже в тех случаях, когда многие позиции в этом институте не заполнены человеческим материалом.*

Мысль, если брать ее в каких-то единицах, довести ее до каких-то нерасчленяемых элементов, очень редко бывает произведением рук или голов отдельных людей. Вообще в

идеальном виде мы должны представлять мысль как предмет заботы целого коллектива участников института философии, способного к мышлению. Например, некто порождает высказывание. Является ли это высказывание мыслью или не является, невозможно сказать, пока оно не будет откомментировано, откритиковано и каким-то образом запущено в чтение или обучение. Поэтому мысль — это такая продолженная вещь, которая должна побывать в нескольких человеческих «заботливых руках», прежде чем она может стать той самой единицей мышления как такового. Если этого не будет, мы можем иметь всё что угодно: продуцирование фраз, стихов, формул, заклинаний, молитв и так далее — но не мысль, не мышление, которое живет.

В первых лекциях я рассказывал про пентеконтеры, а потом говорил, что мне не нравится подход Петрова к описанию появления мышления, потому что обычная практика мышления строится примерно так же, как в мифологии строятся картины мира. Они строятся на биографии и похождениях мифологического героя. Так же и мышление. Но и философы «разбирают» мышление на единицах, которые ограничены человеком, человеческим сознанием. И тогда интерпретация или познание мышления строятся как рассказ, как похождения героев. То же самое пытались сделать, например, методологи, или диостанкуры, времен Зиновьева, Мамардашвили, Щедровицкого и Грушина. Когда они, начиная изучать мышление, занимались реконструкцией. Они говорили: надо понять, как мыслил Маркс, например. За основу бралось мышление «героев», и на этом фактически разворачивались определенный мир и представления.

Я говорю, что мышление следует демифологизировать, убрать из него героев, и для того, чтобы построить собственно теорию мышления, его необходимо расписать в неких

схемах и конструкциях, в которых человеку будет отведено соответствующее ему место. Почему мне, опять же, была важна та схема, где восемь персонажей? Мышление возникает на истории взаимоотношения всех этих восьми персонажей — идеальный план, индивидуальность и все прочее. Мышление не есть дело одного человека. Точно так же, как, скажем, для напряжения электромагнитного поля нужно два полюса — так же и с мышлением. Минимально необходимой единицей является диалогичная пара.

Институт философии устроен очень сложно, он не может существовать без наполняющих его людей, но его основная функция, его основной процесс отчуждается от конкретных людей, и люди только соучаствуют в мышлении через два отношения — работу и заботу.

Представления, которые я излагаю во ведении в философию, фундируют, кроме всего прочего, ту деятельность, в которую втянута часть присутствующих на лекциях людей. Более того, я говорю, что мы все втянуты в функционирование и бытие некоего института философии. На своих соответствующих местах. И если то, что я здесь разворачиваю как рассуждение, не будет откомментировано и откритиковано, от него не останется ничего пригодного для дальнейшего бытия в институте философии и в мышлении.

Лекция 6.
Процессы в институте философии

Сегодня я буду говорить о процессах, которые протекают в институте философии. Буду обращать внимание на продукты, которые возникают в результате этих процессов. Из предыдущих лекций вы помните, что философия возникает в период «осевого времени». И возникновение философии, как и религий, которые в те времена появлялись, связано с именами собственными. Это сильно отличает институт философии от других институтов, которые специально не рефлектировались и которые не связывают с именами собственными их создателей.

Если для обычного социального института возведение его генезиса от какой-то личности, от какого-то прародителя является типичной ошибкой антропоцентризма и антропоморфизма, то по отношению к философии говорить об этом допустимо. Это возможно уже в силу того, что философствование — хотя бы время от времени — допускает рефлексивное отношение ко всем уровням и слоям, ко всем нагромождениям процессов, которые протекают в философском сообществе и философском институте.

Еще одна оговорка, которую я должен сделать перед тем как приступить к собственно описанию самих процессов, разворачивающихся внутри института философии, состоит в том, что мне придется связывать между собой вещи, которые в истории науки, знания и философии принято «развязывать», отделять друг от друга. Я имею в виду в первую очередь

такую пару: главный содержательный, производственный процесс, протекающий в институте, и повседневную жизнь людей, которые в этом институте задействованы. Традиция, согласно которой основной мыслительный процесс рассматривается отдельно от повседневной жизни людей, пришла к нам из самоосознания и саморефлексии науки.

Предполагается, что процесс научного творчества, или научного открытия, в какой-то степени воспроизводит процессы, протекающие в объекте, которым занимается наука. Понятно, что это повторение не буквальное, не тождественное, но и то и другое подчиняется одним и тем же объективным законам и объективным принципам. Поэтому предполагается, что какое-то научное открытие делается неким человеком, — это есть случайность. А то, что научное открытие *совершается*, — это есть закономерность и необходимость. Поэтому, если бы Ньютона не было, то кто-то другой открыл бы законы Ньютона, если бы не было Менделеева, то кому-то другому приснилась бы таблица Менделеева.

Но вот спрашивается: а если бы в лаборатории Флеминга была повыше дисциплина и лабораторную посуду мыли — было бы сделано открытие пенициллина? Или если бы у Рентгена были гранты побольше и ему не приходилось бы интересоваться испорченными фотографическими пластинками? Или с кем бы вообще приходилось воевать Лейбницу, если бы законы Ньютона или открытия Ньютона в математике были сделаны другим человеком?

Если мы полагаем, что наука развивалась исторично, что она связана с развитием всего социума, то мы попадаем в противоречивую ситуацию. История имеет дело с уникальными, неповторимыми событиями, а здесь оказывается, что одна из человеческих деятельностей (а именно — научная,

мыслительная деятельность) вдруг становится аналогом природной деятельности, то есть закономерной.

У нас нет основания вырывать генезис науки и мышления из истории. Поэтому я предлагаю отбросить представление о закономерности ее разворачивания, а считать, что научные открытия — как и философские идеи — теснейшим образом связаны с теми, кто их делает, и с ситуацией, в какой они возникают. Не было бы Ньютона — история науки выглядела бы совершенно иначе, а значит, и процесс производства научного знания пошел бы иначе. Относительно философии это еще более актуально. Поэтому институт философии необходимо рассматривать в связи с жизнью и повседневными заботами тех людей, которые заполняют позиции в этом самом институте.

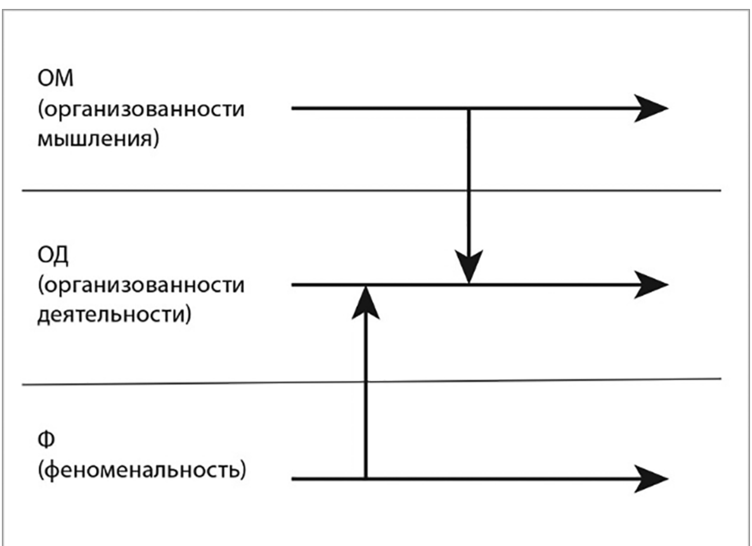
Девять процессов в институте философии

Я буду представлять процессы в институте философии с помощью схемы, которую используют в методологии — ленточной схемы программирования[23]. Я в этих лекциях не собирался вводить какие-то методологические схемы, но без них мне очень трудно излагать свою философскую картину, свое видение. В разных вариациях схему программирования

[23] Ленточная схема программирования — одна из основных рабочих схем методологов, которая организует сложную деятельность, протекающую одновременно в нескольких областях или пространствах: феноменальность, организованности деятельности, организованности мышления. Каждое такое пространство представляется в виде ленты, по аналогии с ранними способами программирования на ЭВМ. Более подробно устройство ленточной схемы программирования будет представлено ниже. (Прим. ред.)

можно использовать для описания всех больших социальных институтов. Собственно говоря, вся она в полной мере реализуется на уровне института философии в целом и вряд ли может быть реализована на уровне мелких организаций. Итак, каждая из ленточек на схеме *(схема 1)* так или иначе корреспондирует или отражает тот или иной уровень мыследеятельности. Каждый уровень характеризуется тем или иным типом организации процессов, типом организованности. Мы имеем дело с тремя типами организованностей: организованностями философского мышления (чистого мышления), организованностями деятельности (деятельности института) и организованностями феноменальности, обнаруживающей себя в разного рода социальных проявлениях и продуктах.

К сожалению, мышление само по себе и деятельность сама по себе не обнаруживают себя в тех формах, к которым мы привыкли апеллировать как к источникам наших знаний.



· *Схема 1*

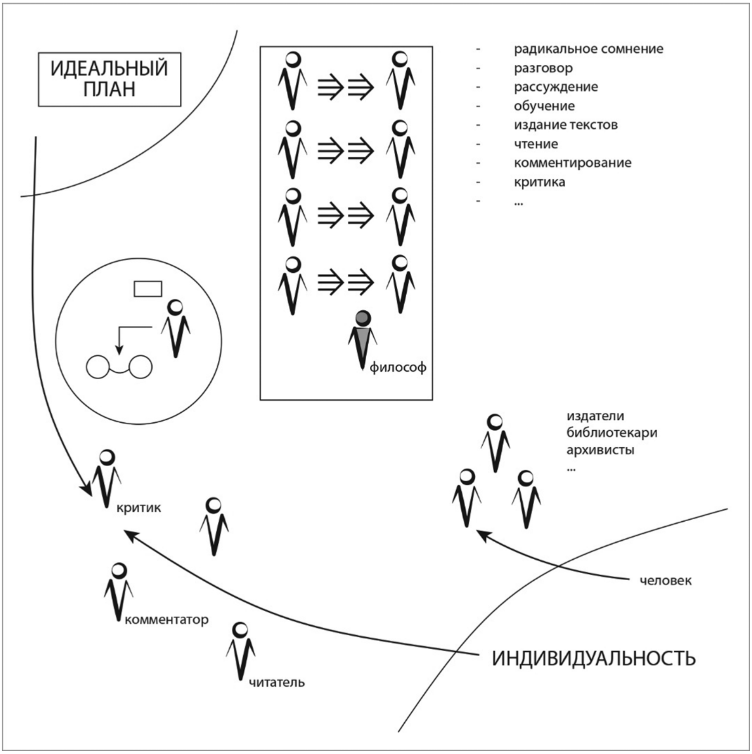
Ни в ощущениях не проявляются мышление и деятельность (как учили нас в диамате), не проявляются они и непосредственно в процессе обучения или через откровения. Всякий раз мы должны восстанавливать существование мышления и деятельности по косвенным проявлениям. *Мышление и деятельность даны нам в критическом отношении*. Вне критики, вне критического отношения к миру мы не можем получить никаких представлений о них. А значит, мы сами не можем выступать мерой существования этих вещей.

Но это не распространяется на феноменальность. А феноменально мы имеем книги философов, мы имеем знания, которые приходится заучивать бедным студентам, когда им преподают в университетах историю философии и т. д.

Для того чтобы дальше говорить об институте философии, мне еще понадобится схема, которая появилась в прошлый раз как топика процессов, деятельности и продуктов для понимания института философии *(схема 2)*.

Всё, что изображено на ней, должно быть описано в организованности мышления, организованности деятельности и феноменальности. Причем, когда мы описываем эти процессы в ленточках, то мы представляем их как разворачивающиеся параллельно. И только делая специальные усилия, занимая определенную критическую позицию, мы можем соотносить то, что возникает как продукты в какой-то из ленточек, с происходящим в других ленточках *(схема 1)*. Например, вы берете какую-то книгу и не знаете, что в ней. Вам еще только предстоит установить: имеет ли отношение эта книга к деятельности или мышлению. В ней может не быть никакой мысли, в ней может не быть никакой деятельности.

К организованностям мышления, деятельности и феноменальности мы в институте философии относим разные вещи. Скажем, феноменально нам даны какие-то материально об-



• *Схема 2*

наруживаемые вещи, например те же книги, собрания людей, диспуты, дискуссии, которые мы можем видеть — то, что можно обнаружить органолептически или в виде материальных артефактов. Можно показать пальцем на проходящего по улице человека и сказать: «О, се — философ». Но как только мы касаемся содержания того, что в этих артефактах обнаруживается, тут уже начинается критическое отношение, и необходимо восстанавливать, какого рода организованности связаны с процессом появления и существования материальных артефактов.

Вот, например, мы посмотрим на видеозапись этой лекции. И феноменально мы видим то же самое, что происходит на очень многих собраниях. Я думаю, что где-нибудь в Минске найдется ЖЭС с «красным уголком», в котором сегодня вечером собрались люди обсудить, например, засорение мусоропровода в подъезде. И сидят они точно так же, и кто-то перед ними выступает, и что-то там такое говорится. Почему очень похожие на материальном уровне вещи мы должны относить к разным организованностям деятельности и мышления? Мы, конечно, можем пойти на поводу у эгалитарного популизма и сказать: «Ну, а какая разница? Вот на лекции есть мышление и на собрании в ЖЭСе по поводу мусоропровода — там тоже собрались люди мыслить и что-то делать». Меня такой эгалитарный популизм не устроит. Я говорю, что без соответствующей подготовки мы не сможем из множества наблюдаемых фактов выбрать те, которые могут относиться к философии или не относиться к философии или к институту философии как таковому.

Оставим собрание в ЖЭСе. А возьмем другое собрание — защиту диссертации. Не знаю, все ли бывали на защитах диссертаций… Там это всё выглядит следующим образом. Выходит некий человек и объявляет громко: «Господа! Я сделал научное открытие!» или хуже того: «Я опроверг тот или иной взгляд на какие-то вещи и прошу мне верить. А знаком вашего доверия ко мне прошу считать присуждение мне кандидатской степени». Поднимается другой человек и говорит ему: «Да, ты сделал всё хорошо, правильно, отлично и поэтому вполне заслуживаешь присуждения этой самой кандидатской степени». По идее, должен встать кто-то третий, который скажет: «Нет, вообще говоря, вот это — сомнительно, вот это — неправильно, а вот это вообще вызывает некоторое удивление. Поэтому оттого, что он заявил,

что сделал какое-то научное открытие или опроверг другое открытие, мы не можем доверять ему в полной мере». После этого присутствующие, выслушав все «за» и «против», устанавливают, что с ним сделать.

Спрашивается: это может быть похожим на философскую дискуссию или на философское рассуждение вслух? По некоторым наблюдаемым материальным проявлениям — да. Потому что есть рецензенты, есть положительные отзывы, есть отрицательные, и всё это можно предъявить на бумаге, зафиксировать. Но это есть всего лишь имитация философского диспута или философской дискуссии. Имитация, а не реальный диспут или дискуссия.

Почему мы принимаем одни вещи и события за другие? В силу недостаточности *философской подготовки*. Но процесс этой подготовки заключается в том, чтобы вписать тех или иных людей в набор предлагаемых материально-организованных ситуаций. И, собственно, вся подготовка идет как адаптация к такого рода ситуациям.

Но даже наличие и достаточность подготовки для того, чтобы участвовать в этих ситуациях, не отменяет той способности, которая достигается в *процессе образования* людей, которые участвуют в этих ситуациях. Через это образование люди готовы участвовать в соответствующих ситуациях не для простого заполнения позиций. Через образование эти люди соприкасаются с содержанием того, что обсуждают. Например, на защите диссертации все заняли необходимые позиции: «подзащитный», «защитник», «нападающий», «суд присяжных», «секретарь» и т. д. — все сидят на своих местах. Но при этом может оказаться, что половина состава ученого совета вообще не являются специалистами в той области, в которой защищается «подзащитный». Они подготовлены, знают, как себя вести, знают, что необходи-

мо делать и т. д., но при этом отсутствие соответствующего образования не позволяет вообще оценить содержание. И тогда содержание остается вне критики, вне разбора, и единственное, про что тогда можно говорить, — хорошо ли оформлена диссертация, подана ли в срок.

Вчера я был в Киеве на одной конференции. Очень скучное мероприятие, где выходят люди, садятся за стол с микрофоном и начинают что-то вещать. После этого передается слово другой группе, которая точно так же садится за стол с важным видом и что-нибудь такое вещает. Предполагается, что на этой конференции выступают аналитики, эксперты и т. д. И, в общем, внешне все атрибуты соблюдены, у каждого из выступающих есть соответствующий «набор регалий». Но при этом нет места и времени для обсуждения, выражения отношения к сказанному... Вы можете надеть на совершенно пустопорожнего, глупого человека все необходимые атрибуты, посадить его рядом с Хабермасом — и их будут слушать одинаково. Они уравнены, и к ним относятся не в соответствии с тем, *что* они говорят, а в соответствии с «рангами», «погонами», которые им присуждены вне этого собрания.

Итак, кроме подготовки и образования, ситуации в институте философии еще должны быть организованы особым образом. Вот на той конференции есть одно простейшее обстоятельство, в соответствии с которым его нельзя признать экспертной, аналитической коммуникацией — отсутствие в регламенте времени для обсуждения. Нет в регламенте обсуждения — нет, соответственно, этой коммуникации. Это не означает, что люди, которые там собрались, совершенно ничего не обсуждают. Они обсуждают, как это принято называть, в кулуарах.

Независимо от подготовки и образования люди включаются в те или иные процессы через соответствующий *образ жизни*. Говорят, что греки могли обсуждать какие-то серьезные темы на пиру. У Платона есть даже такое произведение, в русском переводе «Пир», что по-гречески называется «Симпозиум» (συμπόσιον — сюмпосион). И вот этот самый симпозиум — место, где люди возлежат, пьют вино, едят сыр, фрукты, наслаждаются пением и танцами гетер и при этом обсуждают какие-то высокие материи. В наше время симпозиум выглядит несколько иначе, ну и, соответственно, несколько иначе люди ведут себя на симпозиумах. Но сутью симпозиумов, в данном случае — в платоновском произведении и в наше время — является ведь не то, сколько и чего выпито, а было ли там обсуждение содержания или не было обсуждения содержания.

Поэтому, если хотите понять, что происходит на конференции, экспертном собрании, на котором не предусмотрено в регламенте место для обсуждения, критики, отношения, вы можете пойти в кулуары, посидеть и посмотреть, послушать, что там обсуждается. Если там обсуждаются футбол, зарплаты, качество напитков, потребляемых здесь же, не отходя от процесса, и т. д. — то, соответственно, там нет содержания. И тогда ни о каком функционировании экспертного института, института философии говорить не приходится.

Важна еще одна вещь — *технология и инфраструктура* собирания и организации людей для какой-то совместной деятельности. Эта инфраструктура должна быть создана, организована, упорядочена в соответствии с образом или образами жизни. Как жили греки? Просыпаешься с утра, тебя жена покормила, сама занялась «по хозяйству», тебе дома делать нечего, ты идешь в публичное место, на Агору, и встречаешься там с другими благородными мужами, где вы ведете

умные разговоры. И у них городская инфраструктура была устроена очень просто: было место, где люди пересекаются и встречаются. Соответственно, разные образы жизни в этом месте нивелируются, и они подчиняются инфраструктурным правилам и процессам того места.

Чем более сложноорганизованная ситуация в городе, в сфере деятельности и т. д., тем к более сложным процедурам необходимо прибегать для того, чтобы собрать некоторые коллективы людей для совместной деятельности и для совместного времяпрепровождения в этой самой деятельности. Так инфраструктура мышления требует собрать тех или иных носителей позиций в институте философии и объединить в виде какого-то непосредственного контакта: письменного, устного и т. д. Эти функциональные позиции, обозначенные на схеме, не привязаны к самому человеку. Человек их вроде бы занимает — с одной стороны, а с другой — наличие человека как бы дает возможность проявиться этой позиции в том или ином месте. Если вы не «принесете с собой» позицию, не впишете ее в соответствующую структуру, в инфраструктурные отношения с другими позициями, то ее как бы и не будет. То есть виртуально, на доске, она может быть, а актуально она не действительна.

Итак, собрались люди, определенным образом подготовленные, образованные и ведущие не противоречащий друг другу образ жизни. Собрались они в определенных технологически организованных условиях, инфраструктурно заданных ситуациях. И именно в этом месте и возникает возможность, место для собственно мыслительной деятельности (*схема 3*).

Как вы уже помните из моих прошлых докладов, я не верю в индивидуальное мышление. Чтобы была возможность для появления мышления, сначала нужно пройтись от самой



- *Схема 3*
- *Ф — феноменальность, ОД — организованности деятельности, ОМ — организованности мышления*

нижней ленточки и дойти до этого момента, пока возможность мышления в принципе обнаружится.

Но возможность — это возможность, а реальность или актуальность — это нечто совсем другое. В тот момент, когда появляется такая возможность, в эту созданную ситуацию, в это пространство должно быть привнесено нечто достойное, чтобы мыслительная деятельность на нем могла бы разворачиваться. Ничего не будет функционировать, если не вбросить «дрова». Должны быть некие знания или познавательные задачи, по отношению к чему может задаваться мыслительная, философская деятельность.

Когда мы говорим про всю ленточную схему разных процессов в философском институте, мы должны вспомнить

про знание. Я говорил в своих первых лекциях-докладах, что философия начинается на границе знания-знаемого, и до этой границы нужно дойти. Так же и здесь: во всю эту «машинку» из процессов, которую мы тут построили, необходимо поместить знание. Но не знание, которое мы имеем и которое закрывает для нас собой весь мир, а то знание, которое уже исчерпано. Для того, чтобы началась или функционировала мыслительная деятельность в ее философском смысле и значении, необходимо на этом уровне знания исчерпать. Но как можно исчерпать то, что есть? Исчерпаемость знаний достигается через критику и онтологическое (или еще какое-нибудь) сомнение.

Перед тем как начать мыслить, необходимо сбросить те знания, которые есть. И за ними вырисовывается или обозначается место для незнания. Само по себе критическое отношение, или отношение радикального сомнения или просто сомнения, необходимо и порой достаточно для запуска мыслительной деятельности, или мышления, в философском институте, но недостаточно для его повторения. Один раз такое может произойти.

Для однократного запуска необходимы восемь процессов *(схема 4)*. Во-первых, это три процесса, которые являются проявлением феноменальности: семиотические, эпистемические и материальные артефакты. Три других процесса обеспечивают организованности деятельности. Это организация образа жизни, технологии и инфраструктуры мыслительной деятельности — диспута, разговора и т. д. Третье — два процесса, которые обеспечивают организованности мышления: познание и критика (или сомнение).

Для функционирования института философии этих восьми процессов достаточно. До тех пор, пока деятельность этого института философии не остановят принудительно. Конечно,



- *Схема 4*
- *Ф — феноменальность, ОД — организованности деятельности, ОМ — организованности мышления*

трудно представить себе, что можно запретить или закрыть какой-то социальный институт. Но тем не менее это возможно. Вот сейчас идет борьба за продление жизни умирающего института семьи. В этих боях есть успехи, поражения, с разных сторон предпринимаются разные действия. В Калифорнии сейчас разворачивается основное поле сражения: конституционный суд штата Калифорния принимает решение о легализации однополых браков, восемнадцать тысяч пар

пользуются этим решением конституционного суда, а противники инициируют по процедуре референдум на эту тему. И референдум принимает решение о непризнании однополых браков. В результате возникает коллизия: восемнадцать тысяч пар, тридцать шесть тысяч человек воспользовались короткой передышкой в активных действиях сторон — и что теперь с ними делать? То есть даже такой, казалось бы, незыблемый институт брака подвержен разного рода воздействиям. Его можно запустить, а можно ликвидировать. Или, по крайней мере, видоизменить.

Институт философии очень трудно закрыть, но возможно. После своего возникновения, которое я описывал через восьмерку философов, он функционировал поколениями, но наступают другие исторические времена, и институт философии прекращает свое существование. После завоевания варварами Римской империи один из ее запоздавших обитателей — Северин Боэций — был назван последним философом. Он себя так и осознавал, и уже, будучи христианином арианского толка, он писал в тюрьме свое последнее произведение «Утешение философией». И философия являлась ему в виде прекрасной дамы. С одной стороны — это предтеча будущей романтической трубадурской поэзии и рыцарства, а с другой стороны — это реинкарнация Богоматери как предшественницы последующего католического культа Мадонны. Но философия является ему в виртуальном образе платонического мира, потому что в реальности он действительно осознавал себя последним философом. И если представить себе, что после разрушения Равенны и убиения Северина Боэция варварские племена не продвинулись бы никуда дальше, то институт философии кончился бы. И мы относились бы к нему, как к некоторым другим институтам, которые были в истории, а потом прекратили свое существование.

Поэтому для существования института философии достаточно обозначенных восьми процессов, а для его воссоздания и продолжения существования — независимо от полной замены материальных носителей — необходим процесс рефлексии. И не любой рефлексии, а рефлексии метода, рефлексии самого мышления, в частности философского.

Итак, я начинал двигаться с уровня материальных артефактов, феноменально обнаруживаемых процессов, при которых возможно и действительно функционирование института философии. И дальше я говорю, что это функционирование может быть прервано. Прервано через агрессию, направленную против первого уровня, то есть материальных объектов, на которых живет и функционирует институт философии. Если внести достаточные разрушения, тогда функционирование на этих восьми ленточках становится невозможно, а восстановление, перезапуск обеспечивается на уровне девятого процесса — рефлексии метода. И тогда именно девятый рефлексивный уровень, или эта ленточка, является основанием всего института. Из нее восстанавливаются остальные процессы и развивается институт философии, а не наоборот.

И тогда я спрашиваю: «Что является основанием сохранности собственно этой девятой ленточки?» И утверждаю — вот эта пара. Основанием института философии является пара, задающая минимальную единицу сохранения двух отношений или двух интенций — философской и технической (преобразовательной). Без этой пары не может быть рефлексии метода.

Я рассказывал про Анаксагора и Перикла, при взаимодействии которых, на пересечении их интенций, возникает первое философское отношение к миру. Реально философское, которое потом может от себя достроить все остальные

компоненты и процессы института философии. Возникает это отношение, затем появляется «восьмерка», и только после этого начинается институт философии — со своими материальными воплощениями (лицей с Теофрастом, Платоновская Академия) и процессами, которые необходимо поддерживать (критика, сомнение, познание и т. д.). И если уже текут процессы критики и сомнения, то туда должен постоянно поступать материал для сомнения, а именно те знания, которые необходимо усомневать, те полагания, к которым необходимо относиться критически. И так далее вниз по ленточкам.

Однако, эта «парочка» (философ и практик), осуществляющая по норме мыслительную деятельность — это свернутый институт философии, они могут не писать книг, и на уровне артефактов не появляется чего-то. Сократ может не принимать у своего собеседника никаких экзаменов и не давать ему допусков для участия в тех или иных разговорах, а значит, нет подготовки. Но минимальным процессом является разговор и рассуждение. Все остальные — уже по сопричастности, косвенно, а разговора достаточно, чтобы мышление тлело. Но весь институт и вся инфраструктура институтская без ниже лежащих процессов существовать не может.

Производство идей и доступ к идеям

Необходимо сказать несколько слов про устройство ленточной схемы, которой я пользуюсь. Ленточная схема — это не слоеный пирог, не некое напластование одних уровней на другие. Это и не иерархично устроенная схема. Мы можем вводить, восстанавливать те или иные ленточки в определенном порядке, но этот порядок непринципиальный. В этой схеме важно другое. Ленточки связываются между собой следующим образом: результаты и продукты процессов

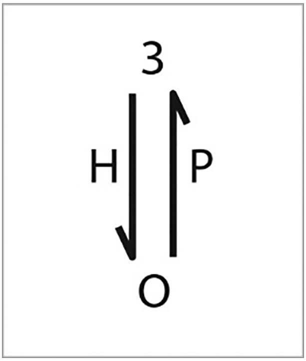
в одной из ленточек могут стать материалом в другой. Из одной ленточки могут возникать задачи, которые решаются в другой. И поскольку ленточки устроены не иерархично, то они могут сочленяться друг с другом в любом наборе. И тогда мыслительная деятельность может напрямую сочетаться с подготовкой, между ними могут перебрасываться знания, материальные артефакты и т. д.

Сейчас для дальнейшего обсуждения функционирования института философии мне важны отношения между несколькими ленточками и их содержание. В частности, меня будет интересовать соотношение мыслительной деятельности и философического образа жизни. Меня также будет интересовать само по себе содержание ленточек «критика и сомнения» и «знания/познания», которые вместе можно условно назвать производством идей. С этого и начнем.

Ленточки, названные как «знание/познание» и «критика и сомнения», увязываются между собой. Возьмем знание и познание не вообще, как субстанцию эпистемологии, как некую абстракцию, а попробуем взять знание как категорию, которая применима к какому-то объекту. Ну, например, демократия. Можно говорить о знании и познании вообще, а можно говорить о знании и познании демократии.

В дальнейших рассуждениях мне снова придется прибегнуть с схеме. Я буду использовать схему атрибутивного знания, которая включает в себя знак, означаемое и отношения между ними — номинация и референция *(схема 5)*. Но в данном случае буду работать исключительно с отношением номинации.

Если возьмем отношения целиком (и референции тоже), то мы погружаемся целиком в знание, и у нас не возникает возможности обсуждать разрыв знания и незнания. В пол-



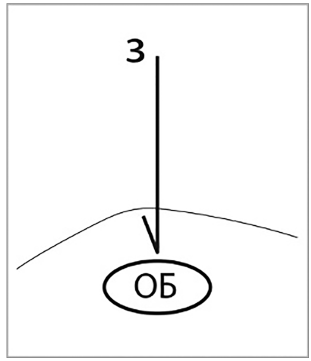
- *Схема 5*
- *З — знак, О — означаемое, Н — номинация (отношение номинации), Р — референция (отношение референции)*

ной схеме есть знак, есть означаемое, означаемое соответствует знаку, знак целиком описывает означаемое — получается герметичное знание.

Мне нужно сейчас «достать знание» из цепких лап теории познания, гносеологии и методичек, которыми снабжены все педагоги и хранители знания в библиотеках и еще где-то. Мне нужно завязать знание на критику и сомнение. Соответственно, в «слабом» прочтении схемы атрибутивного знания я готов утверждать, что как только мы зацикливаем и в некотором смысле уравниваем отношения номинации и референции, то мы получаем герметически закрытое знание, которое очень хорошо защищено от эрозии скепсиса, сомнения и критики. А чтобы оно допускало сомнение и критику по отношению к себе, мы должны, во-первых, допустить нетождественность разнонаправленных отношений номинации и референции, их отдельное существование, как минимум. А еще лучше — остановиться на половинке этих отношений.

Итак, чтобы заняться производством идей, надо каким-то образом связать процессы критики и сомнения, знания и познания. При этом знание как таковое здесь необходимо брать в категориальном отношении, знание относительно чего-то. Вот это «что-то» мы до поры до времени, вне рефлексии метода, должны брать объектно. И говорить: «Вот есть нечто. Например, равномерное прямолинейное движение».

И дальше мы должны говорить о том, что мы не знаем, *что* есть это движение. То есть мы знаем, что оно *есть*, но не знаем, *что* оно есть. И тогда остается тождество между равномерным прямолинейным движением в этих двух высказываниях, а не тождественным друг другу становится знание как категория, употребляемая в «разных направлениях».



• Схема 6

• З — знак, Об — объект

Попробуем это зарисовать. Предположим, мы в какой-то части хаотичного феноменального мира через номинирование выделяем часть этого мира и называем это объектом *(схема 6)*.

Из многообразных форм движения — тараканы бегают по полу, птицы летают, фломастерами жонглируют и т. д. — мы выделяем прямолинейное движение и начинаем разбираться с ним. Из многообразных форм управления греческими дикарями выделяем отдельную форму, которую называем «демократией». И так мы поступаем со многими вещами: мы выделяем в многообразии мира что-то, инвентаризируем (или присваиваем какой-то номер, значок) и говорим: вот, теперь мы имеем дело вот с этим. С означаемым. Что такое демократия? Это форма правления в некоторых греческих городах. Городах-государствах.

В мире хаоса через простейшую процедуру номинации мы, как фонариком, высвечиваем часть; мы не можем быть уверены, что эта часть обладает достаточной целостностью для того, чтобы ее брать как объект. Мы должны в этом усомниться. Выделяя в мире нераспознанного хаоса посредством

номинации какие-то прото-целые объекты, квазиобъекты, мы еще должны понимать как минимум, что в высказываниях: «это есть демократия» или «демократия — это ...», *слово «демократия» не тождественно само себе.*

В книжке «Вызывающее молчание» это описано следующим образом. Перикл с Анаксагором утверждали, что демократия — это то, что происходит в Афинах, и это отличает Афины от Спарты. На что критики утверждали, что вообще в Афинах всё гораздо хуже, чем в Спарте, и поэтому ваша демократия — это плохо. Например, Аристофан так утверждал. А вот Аристотель вместо утверждения вслед за Периклом, что демократия — это то, что происходит в Афинах, и это здорово, и в противовес Аристофану, который говорил, что, наверное, в Афинах демократия, и это плохо, начинал спрашивать: «Афиняне, демократия ли у вас? И хорошо ли это или плохо?».

Соответственно, демократия во всех этих случаях выступает как разные объекты, которые еще надо свести и собрать в кучу. И потом Аристотель делает это на противопоставлении другого знания. Например, он говорит, что надо отличать аристократию и демократию, олигархию и охлократию и т. д. И на этом противопоставлении, и на своей силлогистике он тем самым задает некое *понятие демократии*, которое устанавливается уже не только через номинацию, как это делал Перикл с Анаксагором, а еще и через референцию. То есть соотнесение того, что мы можем зафиксировать через свойства, качества и атрибуты с неким понятием или идеей.

Сейчас нам необходимо представить следующее. Приходит Перикл хоронить своих павших героев и говорит: «Мало того, что мы хороним этих героев, мы должны еще и почести им воздать. Почему мы воздаем им почести? Потому что они погибли за демократию». Все афиняне говорят:

«Слушай, мы думали, что они погибли за Родину и т. д., а ты рассказываешь про какую-то демократию». Перикл говорит: «Нет, ребята. Именно за демократию. Потому что наша Родина отличается от всяких других родин именно наличием у нас демократии». — «А, — говорят афиняне, — то есть это лишний повод нам гордиться Родиной?» — «Ну, если хотите, то пусть так, но вы запомните, что здесь демократия». И они начинают что-то про это соображать.

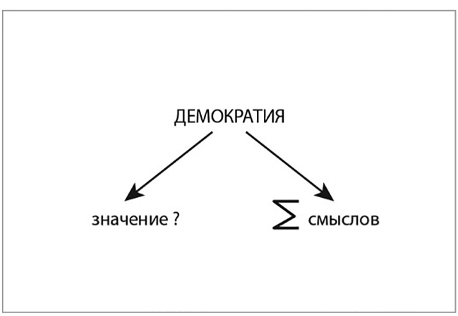
При этом: давал ли Перикл определение демократии? Нет, не давал. Он называл демократией многообразие представлений, ощущений, переживаний, пафосных в том числе.

После этого начинаются важные для нас проблемы. «Это — демократия», — сказал Перикл, после чего приходит некто иной и говорит: «Демократия — вот это?» И оказывается, что Перикл, говоря о демократии, и Платон, говоря о демократии, используют вроде бы один знак, но говорят про разное. И начинается переход от знания к критике и сомнению. Да, наверное, для того, чтобы возникло сомнение или критика, необходимо, чтобы после Перикла Аристофан написал пародию на демократию или кто-то высказал какие-то другие предположения.

Но, несмотря на наличие отношения «номинации», неизвестно, что именно кроется за означаемым в каждом конкретном случае, хотя знак-то один и тот же. Когда мы имеем дело с естественнонаучными понятиями, мы добиваемся однозначного соответствия между знаком и тем множеством вещей, которые могут этим знаком обозначаться. А вот в процессе появления таких объектов, как, например, демократия, всё сложнее. С одной стороны, нечто *называется* демократией, с другой стороны, демократия чему-то *приписывается*. И делается это с разными целями и с разным содержанием. Не исключено, что и объекты, стоящие за этим

понятием, они тоже разные. Не исключено. Я не знаю, и философия этим не очень интересуется, как там дела обстоят с объектом. Была ли в Афинах демократия, или, напротив, была какая-нибудь «дерьмократия» — неизвестно. Но известно нам другое, например, что многие люди пострадали за демократию. Это можно наблюдать в феноменальных проявлениях. Например, Перикл произносил речь на похоронах этих самых мучеников за демократию. И эта произнесенная на похоронах речь стала основанием для подготовки и образования очень многих поколений людей. А еще через много-много поколений дровосек Авраам Линкольн, вступая в должность президента, практически повторяет содержание речи Перикла, цитирует его в своей речи.

Итак, есть одно слово-знак, которое имеет сомнительное значение и целый набор смыслов *(схема 7)*. Сомнительное значение, потому что мы не можем до поры до времени знать, что именно мы имеем в виду. Указываем на афинское устройство и говорим: «Это — демократия». Или говорим: «Демократия — это разделение властей, выборность сверху донизу и т. д.». Об одной и той же демократии идет речь в этих высказываниях или о разной, мы не знаем. Я уж не говорю про то, что одни считают демократию чем-то хорошим и возвышенным, другие — чем-то неправильным и плохим, тем, от чего надо избавляться. И тогда возникает вопрос: есть ли в этом что-то общее?



• *Схема 7*

Тогда наступает время обращения к

универсалиям, к миру платоновских идей. Есть *идея демократии*. Про объект и означаемое мы ничего пока не знаем, про смыслы, стоящие за словом «демократия», или за знаком «демократия», — мы препираемся и спорим. А как это всё можно собрать вместе? Всё это собирается вокруг той самой идеи.

Здесь очень важно понимать, что идея и вообще организованности мышления, завязанные на идею, — это есть очень тонкая материя, которая должна быть понята и освоена в «первом классе» обучения философии.

Аристотель свел идеи к аналитическим понятиям, аналитическим конструкциям. Потом постарались эмпирики, или сенсуалисты, — они свели идеи к эпифеноменам ощущений и т. д. Потом постарались материалисты вместе с диалектиками, чтобы свести идеи к тождественности каким-то объективно существующим вещам. Тогда как идеи — это ни то, ни другое, ни пятое, ни десятое. Идея — это то, что собирает на себе эти разные вещи. Это место, в котором соприсутствуют утверждения «это — есть А» и «А — это ...». Идея — это то, что собирает на себе разнообразные значения и разные смыслы, стоящие за А.

И здесь проявляется вся полнота радикального сомнения. Идея — это не то, что можно пощупать, понюхать и органолептически зафиксировать. Идея — это не то, что конструируется логикой, аристотелевской аналитикой, диалектикой и всякими такими конструкциями рационального происхождения. И идея — это не только или не совсем то, что мы получаем через откровение, видим во сне или нам нашептывает дьявол, даймоний на ухо. Это нечто иное. К идеям надо каким-то образом получать доступ.

И тогда мы опять возвращаемся к Сократу, Периклу и Анаксагору — и говорим, что доступ к идеям представи-

тели одной из двух интенций, философии, получают через коммуникацию и контакт с представителями другой интенции, а именно — с политиками, практиками. Так же работает доступ и для представителей второй интенции, для практиков-политиков.

Это не просто процедура, это фундаментальная онтологическая вещь. Другой, Иной в этой паре — практик-философ — становится своеобразным органом чувств, дающим мне доступ к идеям как таковым. Без этого получить доступ к идеям невозможно.

Если попытаться описать производство идеи, то нам придется рассказать всё то же самое, но в другом ракурсе, в другом отношении. Перикл хоронил героев, павших в войне со Спартой. И, поднимая боевой дух оставшихся в живых, он не просто хоронит бойцов, погибших за Родину, а приписывает этому дополнительный набор смыслов, и это процедура введения демократии. Перикл говорит: «Это вам, ребята, не просто так. Это демократия, и за это надо помирать». И после ряд античных политологов в университетах Афин начинают всем рассказывать: «Перикл имел в виду, что демократия — это ...» И начинают говорить про то, что есть демократия. А философы — Анаксагор, Сократ, Платон и Аристотель — про это мыслят и философствуют. И появляется уже идея демократии, которая оформляется, и дальше транслируется через институт философии, и реализуется через него посредством ряда процессов: образование, подготовка, феноменальность и далее вниз по ленточкам в схеме. Идея двигается, как искра, заряд тока, из ленточки в ленточку — и там в них что-то происходит.

Меня сейчас интересует тот интимный момент появления идеи и то, что Перикл является для Анаксагора его орга-

ном чувств, поводырем для слепого. Перикл и Анаксагор здесь — проявление индивидуальности, и на стыке индивидуальностей они получают доступ к идее. И уже идея начинает ими двигать, направлять их действия определенным образом.

Философ не может получить доступ к процедуре номинирования того, чего он не знает. А вот практик-политик имеет к этому незнаемому доступ телом, своим действием. И, получив доступ, нечто познав, он может спросить у философа: «А что это?» — и философ ему это назовет. Философ даст имя незнаемому. А затем практик объявит об этом во всеуслышание.

Философ не имеет доступа к множеству означаемых, но, в общем-то, для него в этом мире, где лежат означаемые, ничего нет. А политик, соответственно, не имеет доступа к множеству знаков и всего с ними связанного. Объединяет их идея. По поводу этой идеи они могут вступить в разговор. Более того, они этот разговор могут расширить на дополнительные «аудитории».

Исходя из сказанного, очевидно, что мыслительная деятельность в рамках института философии предполагает взаимодействие философа с Другим. Так институт философии получает доступ к идеям. Но эта мыслительная деятельность не предполагает навязывания Другому того же самого образа жизни, включения его в образ жизни, который ведется философом. Точно так же не предполагается навязывания и со стороны политического, практического образа жизни. Древние философы это хорошо понимали, и поэтому говорили о философском созерцании не только как о методе как таковом, но и как об образе жизни. Каждая из философских школ — и чем дальше на Восток, тем ярче, выпуклее это проявлялось — устанавливала свой порядок, какой-то

регламент, организацию жизни. В этих образах жизни меня интересуют *хронотопы*, через которые обязан проходить человек, включающийся в институт философии. И в этом смысле схоластические диспуты или софистические рассуждения не являются атрибутами или элементами жизни людей, находящихся вне философского института, вне философского сообщества. Тогда как для философов они являются обязательной частью жизни. А где брать на это время?

Соответственно, можно говорить еще дополнительно о каких-то вещах, без которых вообще нельзя помыслить образ жизни философа. А с другой стороны, должны быть вещи, от которых философ должен отказываться для того, чтобы набрать себе времени и пространства для ведения того образа жизни, который подобает ему вести. И это рождает постоянный конфликт образа жизни философа и всех остальных людей. Почему мыслители часто отождествлялись с умалишенными, юродивыми и тем, что я пытался обсуждать как своего рода безумие в первой лекции? Только потому, что философы делают нечто, что является совершенно неприемлемым или необязательным для большинства людей, и точно так же они не делают многое из того, что является обязательным опять же для большинства людей. Но здесь я углубляться не буду.

Отмечу только еще ряд важных моментов. Для этого надо вернуться опять к ленточной схеме и к позиционной схеме института философии. Если мы рассмотрим набор позиций в институте философии и набор ленточек, по которым в нем разворачивается деятельность, то обнаружим, что далеко не во всех позициях люди получают доступ к идеям. По крайней мере, в том виде, про который я говорю, обсуждая производство идей. Получают доступ к идеям только те, кто вступает в отношения между практиком и философом,

а дальше в превращенном виде идея как бы вводится через две ленточки — «критика» и «образ жизни», она проникает в институт философии, а дальше у нее есть своя траектория и свое движение по этим ленточкам. Она перебрасывается из ленточки в ленточку и всякий раз используется в разном виде и содержании. В образовании идея в превращенной форме имеет одну жизнь и развитие, в подготовке — другую, в материальных артефактах — третью, в инфраструктуре, в образе жизни, во всех остальных — еще какую-то.

Собственно, я этим подвожу черту под обсуждением производства идей. Я должен подвести черту, говоря, что образ жизни философа не является произвольным и, скажем так, выбираемым. Ведение такой жизни, в которой идея развивается в превращенных формах, — это тоже в каком-то смысле особая деятельность. Откуда она берется? Как транслируется? Образ жизни может формироваться через подготовку и образование, а может через образ деятельности, то есть через мыслительную деятельность. Как правило, если образ жизни формируется подготовкой и образованием, то мы имеем дело с уже умерщвленными идеями. Живые же идеи — это те, которые по-прежнему в ситуации существуют, и они каким-то образом видоизменяются и трансформируются в институте философии, в этих ленточках деятельности. И тогда образ жизни мы обязаны завязывать на мыслительную деятельность, а не на то, чему нас научили через школу, систему подготовки и прочее.

Борьба философских идей разворачивается во многом на противопоставлениях образа жизни, ведомого философами, которые получают доступ к идеям, и нормы, зафиксированной в процессах образования и подготовки. И конфликт образа жизни и школы есть один из главных конфликтов, который разворачивается в институте философии.

Интимное отношение между практиком и философом есть особого рода «мирный» способ существования института философии, без которого вообще невозможно функционирование, разворачивание здесь мышления и деятельности. А конфликт образа жизни философа и навязываемых образованием и подготовкой форм является признаком того, что эта жизнь разворачивается.

Если бы мы могли рефлексию метода (вообще рефлексивность и сам метод) сохранять каким-то другим образом вне индивидуальности, тогда институт философии мог бы воспроизводиться и быть практически неуничтожимым, как и другие социальные институты. Но институт философии хрупок и подвержен многим опасностям. То, что я фиксировал в первой ленточке схемы — уровень метода и рефлексии, хранится в особого рода связке практика и философа. И там есть то, что я называю идеей. Я бы даже сказал грубо: у всех остальных участников института философии *(схема 2)* идеи вообще нет. Они все работают со знаниями, а идеи есть там, на том разрыве, и в этом суть и нерв философии, философия там существует. Там, где практик сталкивается с неразрешимыми проблемами и философ его «использует» для поиска имен и создания, присвоения неких представлений. Поэтому они должны друг друга искать, чтобы рождать идеи. Нет идей — пиши пропало.

Лекция 7.
Генезис идей, доступность идей для философствования, мышления и деятельности

Тема сегодняшней лекции — это генезис идей, но не только. Еще мы поговорим про доступность идей, доступность для участников института философии коммуникации и рабочих процессов, о которых я говорил на протяжении двух последних лекций.

И хотел бы напомнить тот момент из прошлых лекций, где я подчеркивал разницу, или зазор, между терминами, которые используются в качестве субъекта и предиката разных суждений. Это важный момент, к которому сейчас необходимо вернуться, и я попробую разобрать его на нескольких примерах.

Сама по себе формула этого зазора выглядит следующим образом (*схема 1*). Если мы говорим в одном суждении, что А есть В, а в другом суждении мы говорим, что В есть С, то предполагается тождество В из одного суждения и В из другого, но я утверждаю, что этого тождества может не быть.

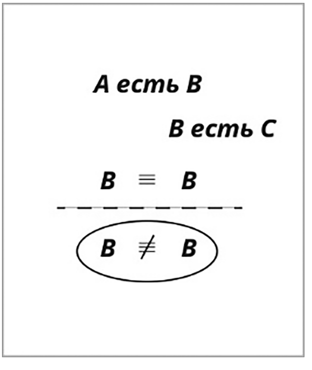


Схема 1

И вот когда этого тождества одного и того же термина или

того, что стоит за этим термином, в суждениях «А есть В» и «В есть С» нет, то этот зазор как раз и позволяет улавливать некую идею.

Я приведу пример из того, с чем мы сталкиваемся, когда сейчас работаем с городами[24]. В процессе экспедиций по городам у нас происходило изменение замыслов. Когда мы начинали, то первое, что нас волновало, — это наличие сообществ или их остатков. И чем дальше мы углублялись в эту двухлетнюю работу, тем в большей степени наши интересы смещались в сторону собственно города. Мы обращались к понятию или идее города.

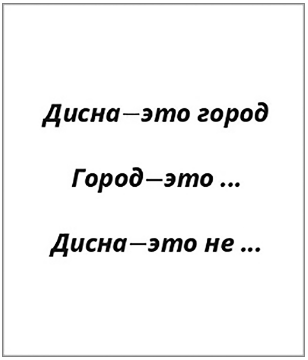
Дальше я еще буду говорить о том, чем отличаются «понятие» и «идея». Но, поскольку тема сегодняшней лекции — это как раз идеи, то я постараюсь показать, как возникает на этом зазоре сама «идея города».

Предположим, мы говорим, что Дисна — это город. Это говорим не только мы: это говорит и мэр Дисны, это говорят горожане, которые там живут, об этом говорят официальные документы, которые признают этот маленький населенный пункт городом, и это признание еще имеет историческое обоснование (считается, что Дисна — город чуть ли не с каких-то средневековых времен). И вот: «Дисна есть город».

С другой стороны, мы говорим: «Город — это ...», и начинаем обсуждать, чем город отличается от поселений другого типа (деревень, сел, мегаполисов или фортов, военных поселений и т. д.). Поселений, которые по численности населения сопоставимы с Дисной, может быть достаточно

[24] Речь идет об исследовании образа и качества жизни в малых городах Беларуси. Результаты исследования опубликованы в книге «Игра в города. По материалам экспедиций в малые города Беларуси» (Минск, 2009). *(Прим. ред.)*

много, и в Беларуси есть деревни, которые больше Дисны по количеству населения, по уровню благосостояния жителей, по разнообразию их занятий. Но тем не менее про Дисну говорят, что это город. И вот мы пытаемся построить утверждение по типу «А есть В», а «В есть С»: «Дисна — это город», а «Город — это … (набор соответствующих характеристик, задающих, что такое город)». И тогда мы должны были бы утверждать, что Дисна — это вот это всё, перечисленное про город *(схема 2)*.



• *Схема 2*

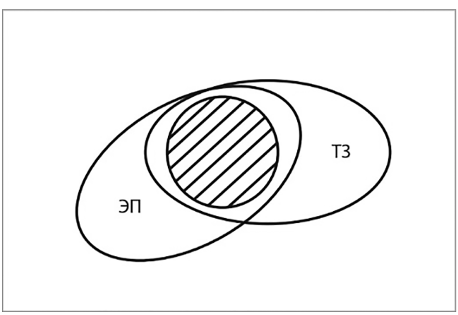
Но когда мы начинаем говорить про Дисну всё то, что мы говорили про город как таковой, мы обнаруживаем, что ничего этого нет. Значит «Дисна — это не … (вот это всё)», а что-то другое.

Из этой констатации у нас есть несколько выходов. Ну, например, выход через принцип фальсификации Поппера, который вел бы к следующему рассуждению: «Ага, значит, когда мы говорим о городе нечто, мы строим теоретические представления о городе. Дальше — мы берем какой-то конкретный город, сравниваем этот город с теоретическими представлениями и должны были бы признать эмпирический факт Дисны несоответствующим этим теоретическим представлениям и тем самым фальсифицировать теорию города или признать наши знания о городе несоответствующими действительности». Это с одной стороны. А с другой стороны, мы можем поступать иначе: в такой проективной (прожектистской) идеологии, говоря, что, если факты не соответствуют теории, тем хуже для фактов, то есть, если

Дисна не соответствует всем тем характеристикам, которые мы знаем про город, значит, Дисна не город. Понятны две эти возможности?

Ну а что тогда вот этот самый «город», который мы используем и в суждениях первого типа, и в суждениях второго типа? Если мы его задаем исключительно через набор каких-то знаний, то можем поступать только в соответствии с одним из этих двух перечисленных способов. Мы оказываемся в ситуации выбора из двух альтернатив, которые достаточно давно известны и достаточно, скажем так, идеализированно выражены в разных типах деятельности — в научно-исследовательской деятельности и в деятельности преобразовательной, политической.

Но когда мы начинаем налаживать коммуникацию — уже даже не междисциплинарную, а межподходную коммуникацию между сторонниками первого и второго выхода — то нам необходимо, чтобы они друг друга понимали, необходимо не только концентрироваться на эмпирике (которая складывается из всего того, что мы про Дисну знаем) и не только опираться на теоретические знания. Вот эта самая «идея города» есть то общее, что лежит между набором эмпирических представлений (например, имеющихся у мэра Дисны или у нас, когда мы в экспедицию едем) и тем набором теоретических знаний о городе, которые задают, собственно, «понятие го-



- *Схема 3*
- *ЭП — эмпирические представления, ТЗ — теоретические знания*

рода». *Идея — это то, что является общим для теоретических знаний и эмпирических представлений (схема 3).*

Если это понятно, то вернемся к более формальным вещам и к *схеме 1*. По Аристотелю и всем наставлениям логики, несовпадение В в высказывании «А есть В» и «В есть С» есть нарушение закона тождества и такого рода суждения не могут ставиться одно за другим. Например, мы говорим: «Коса острая, но если косу постричь, то будет стрижка гаврош». Термин вроде бы один и тот же, но речь идет точно о разных объектах, которые обозначаются омонимами. Закон тождества не соблюдается. И тогда мы говорим, что значком «В» в данном случае обозначаются разные сущности. Но я говорю об иных ситуациях, где нет омонимии и где мы вроде бы говорим об одном и том же. И вот эта фиксация несовпадения выводит нас на сущность, на работу с идеями.

Это в корне отличается от того представления об идеях, которые были у Платона, у Локка или даже у Канта. Там идеи помещаются в какие-то метафизические пространства, им придается метафизическое значение. Я этого не делаю. Вернемся к разбору примера с демократией из прошлой лекции. Я утверждаю, что и та демократия, о которой говорил Перикл, сравнивая Афины со Спартой, и демократия, которую обсуждали Анаксагор, Сократ, Аристотель — это одно и то же *(схема 4.1)*. Если это так, то в рамках всей европейской философии и логики

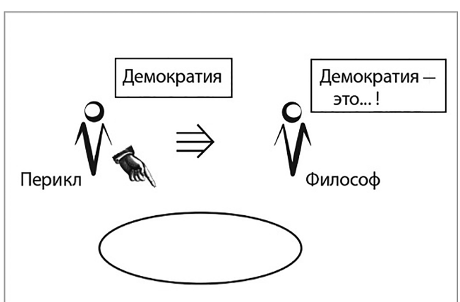
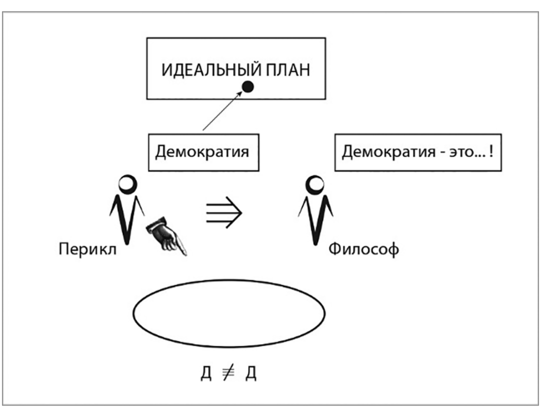


Схема 4.1

в такого рода рассуждениях должен был выполняться закон тождества. Если он не выполнялся, значит, между этими суждениями нет ничего общего, и тогда они не могут включаться в одно рассуждение, в одно философствование, в одну работу.

Но я говорю, что именно такая ситуация запускает философствование, дает возможность начать работу. У этих двух деятелей, которых я здесь рисую, состоящих в некой коммуникации, есть нечто общее, что позволяет разобраться с этой нетождественностью. У них есть тот самый идеальный план, о котором мы так долго говорили на первых лекциях. Точнее, есть он у них или его нет, мы можем узнать, когда они зафиксируют *нетождественность* того, о чем говорят, несовпадение одного и того же термина в качестве логического субъекта и предиката в суждениях, построенных в некотором порядке (силлогизмах, например). Когда эти два деятеля начинают обсуждать демократию, они фиксируют, что когда один говорит, приписывая демократию чему-то, а другой говорит о демократии как о чем-то, то это не тождественно друг другу *(схема 4.2)*. И только тогда, когда они обнаружат эту нетождественность, когда увидят, что демократия (на схеме обозначается символом «Д»), о которой они говорят, не тожде-



• *Схема 4.2*

ственна сама себе — только тогда они могут положить нечто в свой идеальный план для того, чтобы с этим работать.

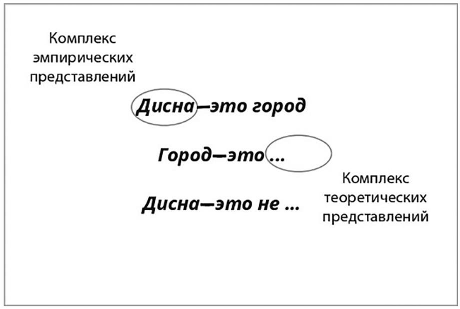
Помните, когда я выстраивал и восстанавливал этот самый институт философии, я говорил об особых отношениях между Периклом и Анаксагором? Потому что мне была важна коммуникация — ведь несовпадение фиксируется именно в ней, именно в попытке удержания смысла, значения, содержания одного и того же при этих разных утверждениях. Почему мы так долго бились на первых лекциях, что одному философствовать невозможно? Если бы Перикл просто у кого-то прочитал о демократии, и об этом знал, и написал бы очередную статейку или речь на похоронах погибших героев, и дела бы нам никакого не было до этой демократии, мы бы и не заметили несовпадения. А это несовпадение тем не менее существует. Когда Перикл говорит: «Вот это — демократия», ряд философов вторит ему, говоря: «Демократия — это вот то-то и то-то», после приходит Аристофан и говорит: «Вот это вот — демократия???» — и они начинают всё это обсуждать, и так возникает то, с чем можно работать в идеальном плане. Мне важно, чтобы эта штука была схвачена.

Помните, мы долго толклись по поводу идеального плана: чем он вообще отличается от пространства идей, от платоновских идей, идеального мира и т. д.? Я постоянно настаивал на том, что идеальный план отличается от всех этих строений работой, то есть с этим можно работать, и эта работа сугубо индивидуализирована. Для того, чтобы эта индивидуализация была, я настаивал на разности позиций в коммуникации. Она становится возможной только тогда, когда есть два говорящих и для них существует некий общий идеальный план, который позволяет мыслить и на котором разворачивается мыслительная работа, а затем — и

философствование. И вот сейчас, в этой лекции, я пытаюсь с вами обсуждать как раз этот момент: каким образом нечто *попадает туда*, в идеальный план, и становится идеей, над которой бьются умы (причем с сохранением двух разных позиций (это обязательно) — позиции практика и позиции философа), которые с разных концов подходят к идее, которая является объектом их приложения.

В идеальном плане происходит работа: они могут стремиться ликвидировать образовавшийся зазор или расширить его, увеличить и т. д. Но главное — они могут работать с тем, по отношению к чему вот этот зазор, или несовпадение, фиксируется, работать с идеями. Откуда берутся идеи, которые составляют место или точку приложения сил в идеальном плане? Откуда берется то, о чем мы можем мыслить? Откуда берется разрыв и нетождественность? Здесь же для меня очень важно, что суждения, которые создают ситуацию нетождественности, есть не в книжках, не в библиотеках или еще где-то — они производятся в коммуникации, и эти суждения делаются коммуникантами из разных позиций. Когда мы начинаем выделять части суждений и пытаться ловить некую конструкцию, в которой возникает зазор, — несовпадение, — выводящий нас на идеи, которые помещаются в идеальный план, то мы фиксируем несколько специфических мест в этих суждениях.

Мы можем зафиксировать, что слова «Дисна» или «указательный палец» Перикла указывают нам на некий комплекс эмпирических представлений, ноуменов, тогда как в другом суждении, где интересующий нас термин используется в качестве указания на субъект этого суждения и мы ему приписываем определенные предикаты, то мы туда приписываем комплекс теоретических представлений, знаний *(схема 5.1)*. Понятна эта ситуация?



• Схема 5.1

А где существует сам «город»? Дисна, понятно, где существует, в данном случае — вот в этом наборе разного рода эмпирических феноменов и т. д. Это то, что Поппер мог бы назвать первым миром. Он, правда, настаивал на том, что первый мир в общем складывается в первую очередь из физических явлений и объектов. Соответственно, комплекс теоретических представлений мы могли бы отнести к «третьему миру» по Попперу — к «миру знания». А где находится «город»? Что происходит вот с этим самым «городом», который мы используем в суждениях одного и другого типа, при всем при том, что другую часть суждения мы как-то можем категоризировать, отнести к какому-то миру, а про «город» тогда возникает вопрос о его существовании: где и как он существует?

Это, вообще-то, более архаичный вопрос, чем, скажем, кантовский вопрос о возможности синтетических суждений; это вопрос о существовании универсалий. Понятно, что прикрепление какого-то предиката к комплексу неких эмпирических представлений делает, с одной стороны, этот предикат самостоятельным именем, самостоятельным названием, термином. С другой стороны — когда мы к этому предикату приставляем или ставим в соответствие развернутый ряд знаний, то само по себе приписывание этих знаний чему-то заставляет нас задавать вопрос: «А “город” сам где существует?» Этот вопрос настолько архаичен и примитивен, что

он даже не есть вопрос схоластов и схоластической философии, а почти сократовский. Примерно так, как я и рассказал: когда приезжаете в Дисну, вы не можете пальцем указать на «город»; нет такой штуки, на которую можно указать и сказать, что это — «город». Поэтому, как Сократ спрашивал про общие понятия «А где?», «А что это?», «Где и как это существует?», так и в схоластической философии ставится вопрос о существовании универсалий, и есть попытки ответов на вопросы, которые как бы снимают проблему и противоречия.

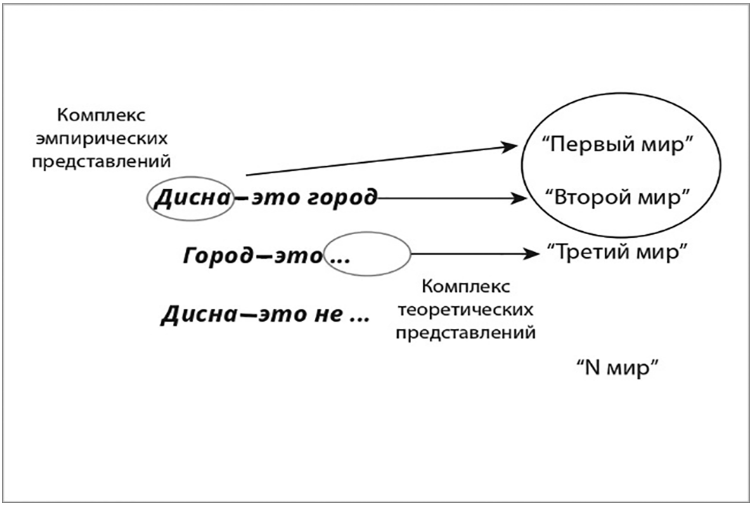
А вот попытка Абеляра — она называется концептуалистской — ответа на этот вопрос вводит в наш обиход понятие «сознание». Когда говорится, что Дисна есть в мире эмпирических явлений — в «первом мире», комплекс теоретических представлений существует в каком-то другом мире (схоласты говорили про «комплекс идей», Поппер говорит про «мир знания»), а вот сам «город» существует в сознании, или в представлении как таковом. И, по Абеляру, он существует в сознании, и у Поппера «второй мир», куда он помещает «город», — это мир субъективных представлений, феноменов сознания, психических феноменов и т. д. И получается, что мы целиком подчиняем те объекты, с которыми работаем, этому пространству или «миру сознания» и «царству субъективации».

Мне это крайне не нравится, потому что с этим невозможно работать. Мы попадаем в ловушки замкнутости, автономности сознания и должны будем обсуждать это дело как концептуалисты — начинать, например, «определять понятия». Вот самое глупое занятие, которому с увлечением предаются люди на всякого рода собраниях, где у них возникают зазоры и непонимания, — начать определять понятия. Если вы вспомните практику таких собраний, где люди

определяют понятия, то вспомните, и чем это заканчивается. Заканчивается это, как правило, такой вульгарной лейбницевской монадологией: «У меня — свое понятие, у тебя — свое понятие, и договориться нам невозможно. Только если мы проникнемся сознанием другого». Как правило, на этом заканчиваются все обсуждения и дальнейшего мышления, дальнейшей работы с этими вещами не ведется.

Поэтому в таких формально-онтологических вещах мне необходимо, с одной стороны, разобраться с тем, каким образом мы вообще ликвидируем этот произвол субъективности, или «второй мир» Поппера, исключаем его из мыслительной работы. Лучше всего, как мне представляется, слить его с «первым миром» и в общем не различать физических явлений, физических феноменов и субъективных, сознательных, психологических явлений; всё это отнести к одному миру. С другой стороны, оставляя попперовский «третий мир» отдельно как мир знаний, но относясь к знаниям как к теоретическим построениям или к тому, что для философа является исчерпаемым миром (то есть до границы чего необходимо дойти), можно рассмотреть еще один мир (на *схеме 5.2* — «N мир»). Это пространство, куда мы можем класть зафиксированное нами в этом зазоре, класть то, что позволяет удерживать в актах коммуникации или в длинном рассуждении одну и ту же идею, если мы используем номинацию этой идеи как субъекты и предикаты различных суждений.

Если переводить на другой язык мой упрек в адрес кантианства и попперианства, то он примерно так и будет звучать: что и тот, и другой *пытались помыслить объект мысли объектно*. Я бы сказал так: мыслить то, что мы мыслим, можно как минимум двумя способами — либо точечно, как точку в пространстве, либо процедурно.



• *Схема 5.2*

Итак, первый способ помыслить то, что мы мыслим, — найти точку в пространстве. Но для того, чтобы мы могли найти точку в пространстве, необходимо указать на само пространство. На само пространство я указывал. Несколько лекций было про идеальный план. Но вот в чем ошибка объектного представления: берем и кладем в идеальный план, например, идею по Платону, платоновскую идею... Что такое платоновская идея? Это сразу весь комплекс чистого априорного знания. И тогда по отношению к такого рода идеям, которые попадают в идеальный план, мышление вообще невозможно. О чем там мыслить? И, между прочем, мышление не относилось к платоническим идеалам. Там был мемезис, припоминание и всё такое. Единственное, что можно делать с такого рода платоновскими идеями — не мыслить, а обсуждать их. Рассказать о том, как эта идея выглядит слева, как она выглядит справа и т. д.

Если берем локковское или сенсуалистское представление об идеях, то мы тогда в идеальный план кладем набор, или комплекс, всех эмпирических представлений, и всё, что мы можем делать с этим, — инвентаризировать. Если у Платона это всё припоминалось, а потом более или менее в подробном виде идет рассказ про то, что припоминается, в этом случае мы можем заняться инвентаризацией. И там мы тоже не можем мыслить, потому что там на первое место выходит методология эмпиризма или сенсуализма — заполнение больших-больших простыней наблюдений. Но уже Поппер понимал прекрасно (еще критики сенсуализма XIX века — тот же Джон Стюарт Милль, например, Конт и другие — понимали), что индукция невозможна. Невозможно из набора эмпирических наблюдений вывести достоверное суждение, знание.

Поэтому я говорю, что в пространстве идеального мы фиксируем точку с координатами. Как мы координаты задаем — это отдельная статья, об этом еще потом надо будет говорить. Во всяком случае, это несколько иной способ выкладывания в идеальный план того, что можно мыслить.

И второй способ выкладывания того, что можно мыслить, на «доску» или в идеальный план — он процедурный. Процедура: делай раз, делай два, делай три и т. д. Объединение двух способов, получение того, что можно мыслить, дает нам, в отличие от точки, некоторое объемное представление о том, что мыслится, в виде объектно-онтологического пространства и в виде оргдеятельностного пространства, в котором записаны процедуры с отнесением их к определенному месту в этом пространстве.

Если вы хотите мыслить, то вам надо иметь некий эмпирический набор, относительно которого вы собираетесь

мыслить. Надо иметь Дисну. Но если вы хотите мыслить и у вас уже есть Дисна, надо каким-то образом категоризировать, концептуализировать то, что вы собираетесь мыслить. Но если вы думаете, что, концептуализировав это, вы уже начали мыслить, то это не так. Для того, чтобы вы начали мыслить, нужен кто-то другой, который вам на эту концептуализацию эмпирического набора представлений даст другое суждение, которое расскажет, а что этот концепт в себе содержит. И после того, как вы услышите в ответ на свое суждение другое суждение, ваша задача — зафиксировать разницу между ними, смысловую разницу, разницу значений, разницу содержания.

Мы не можем Дисну вытащить в идеальный план. Мы не можем вытащить в идеальный план просто набор теоретических представлений, который мы прочитали в книжках. Ну, например, в положении об объявлении Дисны городом. Чиновничий документ, который говорит то-то, то-то и то-то. Не говоря уж о том, что Дисна не соответствует ни одному из чиновничьих документов. В ней даже шести тысяч людей нету, которые минимально положены для города. Начинается набор исключений, а там, где набор исключений, — какой же там идеальный план? Дальше. Мы не можем положить в идеальный план даже то понятие, которое у нас обозначено значком «город». Потому что на этот момент «город» есть всего-навсего заморочка нашего сознания и ничего больше. Поэтому, когда я говорю, что в идеальном плане у нас появляется некая точка, то эта точка не наполнена специальным содержанием и смыслом. Она не наполнена ничем, потому что это — *точка приложения наших сил, наших действий*. Мы нашли то, на что направить свое мышление, то, что надо мыслить. А мыслить надо эту разницу. А она

еще никак не описана. То есть грубо говоря, если б мне пришлось сейчас поговорить с Дерридой, я бы сказал: «А, Деррида, я понял твою гениальную задумку с дифферансом». Мог бы сказать: Деррида, что дифферанс — это вот это и у него такая структура? Нет. Потому что там точка приложения нашего внимания. На ней должно быть сосредоточено наше мышление. Мы про это можем мыслить теперь. Но ее надо сначала уловить, а это уже трудно. Улавливается она только тогда, когда мы слышим в коммуникации, как некто говорит: «В Афинах у нас, граждане афиняне, демократия». Другой выходит и говорит: «А я вам сейчас расскажу, что демократия — это то-то и то-то». И теперь либо эти двое — первый, который сказал, что у нас в Афинах демократия, а другой растолковал, что есть демократия — услышали разницу в слое коммуникации, либо нужно, чтобы пришел кто-то третий и сказал: «Хлопцы, вы вообще что-то не то говорите».

Обратите внимание: до этого момента я говорил, как должны быть организованы обстоятельства для того, чтобы стало возможным мышление. Обустраивал это пространство, а сейчас я впервые обозначил то, что подлежит мышлению, то, о чем можно мыслить. И это требует некоторого отношения и пересмотра целого ряда мировоззренческих, метафизических, идеологических представлений, которым учат нас в школе и в наших вузах.

Чтобы выйти на такого рода указания того, о чем мыслится, нет необходимости прибегать к метафизическим или онтологическим построениям. Достаточно просто процедурного описания складывающихся условий для мышления (что должно быть туда помещено), и через саму систему отношений в этом пространстве между обстоятельствами и услови-

ями мышления возникает объект для мышления или точка приложения сил и т. д.

Никита Глебович Алексеев[25] учил нас мышлению на оргдеятельностных играх. Он говорил простейшие вещи: никакое согласие в коммуникации не имеет значения. То есть, когда некто сказал, что «А есть Б», а вы точно знаете, что «Да, пусть не каждое "А", но большинство "А" есть "Б"» или «"А" только с такой вот закорючкой есть "Б"» и т. д. — это всё глупость, не имеющая никакого значения. На что должен реагировать коммуникант, претендующий на мышление — он должен реагировать на несогласие. Только несогласие в коммуникации имеет значение. Но несогласие бессодержательно. «Я не согласен с предыдущим докладчиком» — ничего содержательного в себе не несет, но именно это несогласие заслуживает внимания. Потому что после этого можно спросить или добавить, с чем не согласен, почему не согласен, и вытаскивать уже какие-то значимые элементы, кусочки, фрагменты этого несогласия. Но начинается именно с несогласия, с фиксации рассогласования.

Далеко не всегда несогласный в коммуникации может сформулировать, с чем именно он не согласен. «Вот тут мне что-то не нравится» — да? И дальше эти вытаскивания на свет божий всяких переживаний по поводу несогласия, формулирование есть нормальная мыслительная работа. Мышление не сводится к этому, но без этого мыслить нельзя.

И вот что меня дальше волнует — это позиционная разница, позиционное противостояние, противопоставление. Понимаете, не бывает идеи, например, шашлыка. Идея, отно-

---

[25] Н. Г. Алексеев (1932–2003) — психолог, философ, методолог, педагог. Один из первых участников Московского методологического кружка.

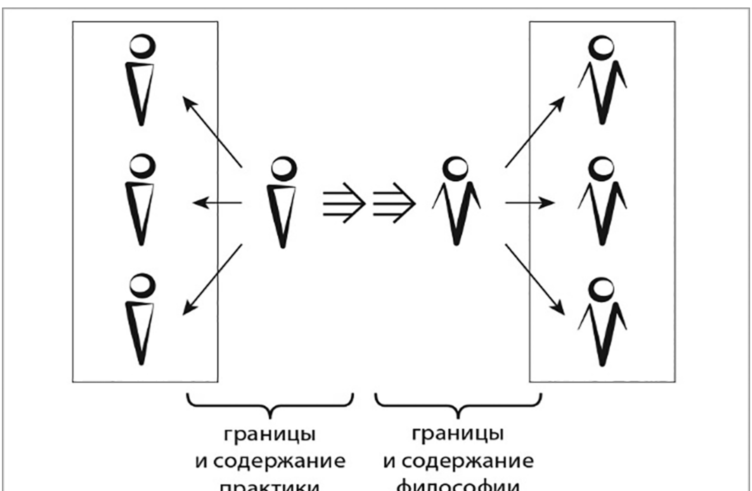
сительно которой может быть запущено мышление, та точка, к которой может быть приковано мышление, она как-то должна нами схватываться. Чего шашлык мыслить? Хотя, возможно, когда его изобретали, это потребовало некоторого мышления. Что-нибудь творческое там, наверное, присутствовало — мышление не мышление, но что-то подобное. Но, вообще говоря, это не подлежит мышлению. А что подлежит мышлению? Мышлению подлежит практика определенного рода.

И вот помните, в первых лекциях мы говорили про радикальное сомнение, выход на границу знания и познания? Там обитают философы — это место, куда они стремятся. Но чтобы они туда могли выйти, нужно, чтобы их двигали идеи. Потому что точка, которая, как путеводная Вифлеемская звезда, куда-то их тащит, она существует именно в виде идеи. Я зафиксировал, как она появляется, теперь надо описать, как процедурно к этому приходить. Так вот, одно дело, когда вы приходите в студенческую аудиторию, становитесь в позу преподавателя и рассказываете, что, например, город — это то-то и то-то, а демократия — то-то и то-то, и вы остаетесь в пространстве монолога. Знающий человек рассказывает про то, что есть демократия. Другой человек может отдавать распоряжения, издавать указы, декреты и прочие вещи в своей монологичной форме, в своем монологичном режиме.

И там, и там в этих коммуникациях есть стремление к сохранению закона тождества. Закон тождества в них является тем, что необходимо реализовывать и к чему необходимо стремиться. Потому что, если вы рассказываете студенту про то, что есть демократия, а студент приходит и говорит вам про какую-то дерьмократию, вы обязаны поставить ему

двойку. Есть набор норм, процедур, которые регламентируют эту коммуникацию, и все эти нормы направлены только на то, чтобы реализовывать закон тождества. Когда президент, диктатор, тиран или руководитель местного самоуправления ставит какие-то задачи, например по развитию гражданского общества, своим подчиненным, то он должен понимать, что его подчиненные в своих высказываниях будут использовать это понятие, категорию так же, как он определил в задаче. Если этого не будет — значит, будет бардак в стране, в городе и прочее. Над такого рода коммуникациями довлеет закон тождества.

Только такая организация коммуникации *(схема 6)*, когда с одной стороны — практик или политик, а с другой стороны — философ, стремящийся к границам познания и с идеальным планом, позволяет зафиксировать исходное несовпадение смысла, значения, содержания одного и того же



• *Схема 6*

понятия или термина, используемого как предикат одного суждения и как субъект другого суждения.

Соответственно, тогда приходится обсуждать границы и содержание практики и границы и содержание философствования. По отношению к философствованию это проще, тут приходится говорить о близости к границам исчерпаемости знания. Поэтому, чем больше знание, чем оно глубже, тем лучше. Что касается границ и содержания практики, то здесь постоянно приходится сталкиваться со всякого рода этическими или прагматическими проблемами. Конечно, обидно и досадно думать, что при изготовлении шашлыков мы не мыслим и мыслить не можем. И, в общем, необходимости в этом нет. Мышление в том значении этого слова, в котором я его употребляю уже на протяжении семи лекций, имеет отношение к другим вещам. К тем вещам, где только и могут встретиться философ с практиком на границе познанного мира. Там, где есть это место, за пределами которого мы уже ничего не знаем. Поэтому, чтобы понимать весь этот контекст, необходимо удерживать всё содержание и проблематику предшествующих лекций.

И тогда возникает еще одна дополнительная проблема — проблема встречи такого практика с таким философом. Потому что доступность идей — вещь очень тонкая. Сколько ни читай книжек, ты никогда не выйдешь на идею. Вот буквально сегодня по этому поводу я встретил запись в ЖЖ[26]. Какая-то девушка из ЕГУ, занимающаяся, по-видимому, дизайном, написала некий пост про мышление.

---

[26] ЖЖ — «Живой Журнал», (LiveJournal, LJ), платформа для ведения онлайн-блогов. Активно использовалась в начале 2000 годов. В 2008–2009 годах Владимир Мацкевич вел свой блог в ЖЖ под именем Warwick Logoinkvisitor. (Прим. ред.)

Она пишет, что поняла наконец самоценность мышления и творчества. Не знаю, при чем тут творчество, но неважно. И она пишет, что у нее теперь нет вопросов по поводу того, зачем мышление, но много вопросов про то, как мыслить. И я спрашиваю: отлично, что она до этого дошла, а как же она собирается отвечать на вопросы «как»? И она мне очень умно отвечает — и абсолютно правильно по-философски: на это можно отвечать только в практике. Тут я говорю: о, это совсем здорово. А что же есть практика практики тогда? О какой практике идет речь? Встреча с тем, кто может сказать в противоположном суждении, употребив ваш предикат на месте субъекта высказывания, сказать то, что не соответствует закону тождества, — это есть, наверное, судьба.

Итак, идея возникает из зазора между значением, смыслом, содержанием термина, который используется для замещения понятия в одном суждении как предикат суждения, в другом суждении как субъект. Нарушение закона тождества при одном и том же термине указывает на наличие идеи. Что значит, «указывает на наличие идеи»? Это не означает: указывает на комплекс психических заморочек людей. Это не означает: указывает на комплекс физических, экономических, психологических, социологических феноменов. Наличие идеи даже не указывает на набор теоретических конструкций, знаний, понятий, которые контролируются академическими учеными. Идея — это то, что запускает процесс мышления. После работы мышления с конкретной идеей остается либо набор эмпирических феноменов, либо набор сухих знаний, не применимых ни к чему, кроме того, чтобы про них на лекциях рассказывать или из книжки в книжку переписывать.

Мышление, запущенное в институт философии, длится уже несколько тысяч лет непрерывно. И есть еще мышление, разбитое на маленькие подпроцессы. Так вот, мышле-

ние как подпроцесс (ну, или короткий процесс), возникший внутри этого института по какому-то поводу (повод дает идея), — оно заканчивается. Начинается с возникновения идеи во взаимодействии практика и философа, и, когда они закончили с этим разбираться, идея исчезает.

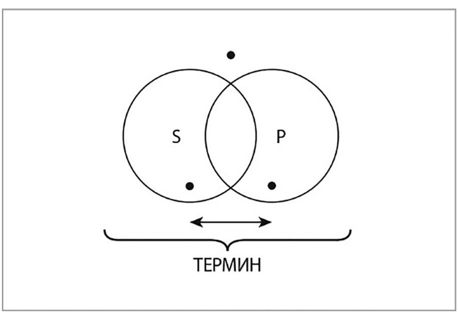
Лекция 8.
Пространство существования и циклы жизни идей

Сначала еще раз напомню те существенные моменты из предыдущих лекций, которые мне понадобятся в сегодняшнем обсуждении. И попробую их зарисовать таким образом, чтобы от них отталкиваться и двигаться дальше.

Пространство существования идеи

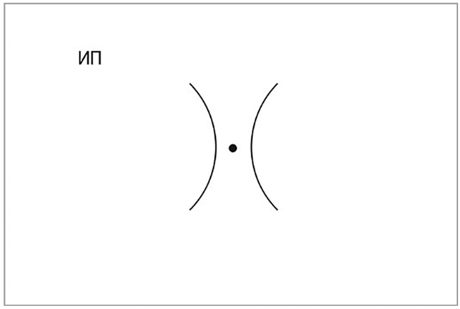
Первый момент касается разрыва между двумя суждениями, в которых содержание субъекта первого суждения расходится с содержанием предиката второго суждения, при том что термин, которым обозначается субъект в первом случае и предикат во втором случае, — один и тот же *(схема 1)*.

Второй момент — разрыв, который заставляет меня размещать идею в этом самом несовпадении. При этом, если пространство, где мы размещаем возникающую идею, мы называем идеальным планом, получается, что идея — это некая точка, не имеющая до поры до времени спе-



- *Схема 1*
- *S — субъект, P — предикат*

циального объема и в этом смысле содержания. Это точка в идеальном плане, относительно которой мы можем производить некоторые действия, а именно: крепить на ней то, что можно считать содержанием *(схема 2)*.



• *Схема 2*
• *ИП — идеальный план*

Вот эти два момента из прошлой лекции, характеризующие идею, мне важны в сегодняшней лекции.

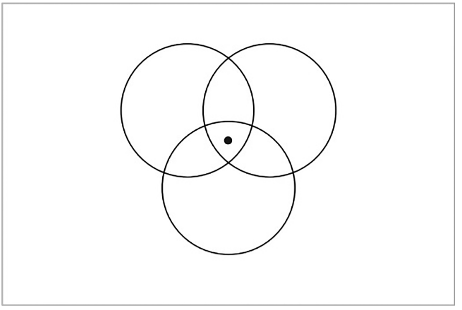
Но прежде чем приступать к дальнейшему разворачиванию своих представлений, обозначу ту проблематику, которая меня особенно волнует в этом всем. Именно ее я пытаюсь снять таким прорисовыванием пространства существования идей и в дальнейшем описания циклов их жизни. Для этого мне придется рассказать несколько простых житейских примеров и ситуаций.

Впервые эта проблематика встала передо мной, когда с помощью фонда Сороса в одном из частных вузов Витебска был организован семинар в виде микроигры. Темой игры-семинара был пиар, продвижение идеи частной собственности на землю. Мы должны были приехать в вуз, встретиться со студентами, изучающими экономику, и разработать с ними набросок разных проектов, слоганов, формул для того, чтобы, оперируя ими, они могли убеждать людей в полезности и эффективности частной собственности на землю. Мы приезжаем и проводим однодневную учебную игру со студентами, в ней участвуют несколько преподавателей этого вуза, в том

числе преподающих экономику. Всем семинар очень нравится, все набросали себе кучу всяких предложений по поводу агитации за частную собственность на землю. По окончании семинара нас благодарят, и главный преподаватель экономики, доцент этого вуза подходит ко мне и говорит: «Здорово это всё у вас получилось, классно студенты поработали, глубоко всё поняли. Но ведь есть одна неприятность: частная собственность на землю — это плохо».

В таких ситуациях со мной происходит некоторое замыкание. Поскольку всё уже закончилось, у меня просто, как говорится, мову адняло. Если бы это высказывание прозвучало во время игры, я бы, конечно, взвился до потолка и развернул полемику, а тут я впал в ступор и не знаю, что сказать. Смотрю на этого преподавателя и спрашиваю: «А вы что преподаете?» — «Я, — говорит, — преподаю экономику студентам». — «Вот как интересно, — говорю. — Вы преподаете экономику и убеждены, что частная собственность на землю — это плохо, то есть рынок не допускается в эту сферу и, соответственно, экономика тоже в этой сфере неприменима». Он говорит: «Ну, почему же? Нормальная экономика, и мы ее преподаем», и всё такое прочее. И я начинаю думать о том, что творится в голове у этого человека и почему занятие по пропаганде частной собственности на землю никак у него не состыкуется с предметом, который он преподает, с его собственными убеждениями и т. д. И я понимаю, что у этого человека *нет идеи* частной собственности на землю. У него есть набор каких-то знаний, понятий, и эти все понятия существуют сами по себе, примерно так, как они существуют в словарях и энциклопедиях. Вот открываете словарь, и он организован, например, по алфавитному принципу. Вот буква А: «Абеляр», «аберрация» (что там еще бывает?), «ассигнация» и т. д. Как связана аберрация

с ассигнацией? Или с Абеляром? Да никак они не связаны.



• *Схема 3*

У людей полным-полно всяких знаний, и они как-то систематизированы в их памяти. Наверное, они хранятся не по алфавиту, как в напечатанных словарях, а иным образом, но нет ничего, что связывало бы разные вещи между собой. И в этом смысле я попытался тогда представить себе идею как такую вещь, которая представляет собой точку в пространстве, расположенную в некоторых координатах, относительно которой можно размещать наполненные содержанием и имеющие объем понятия *(схема 3)*. Например, понятие «хозяйственная деятельность на земле», понятие «сельское хозяйство», понятия, связанные с бухгалтерским учетом, трудоднями, заработной платой, прибавочной стоимостью, рентой и всякими такими вещами, которые относительно земельной собственности или владения землей присутствуют, употребляются и т. д. И если этой удерживающей точки, позволяющей определенным образом располагать в некотором пространстве относительно некоторых координат все эти знания, понятия и представления, нет — всё это рассыпается.

А в рассыпанном виде оно никак не позволяет двум (как минимум) людям договориться между собой и предпринять некие согласованные действия, не приводит к какой-либо деятельности. Как в абсурдистской поговорке: «Летели два крокодила, один зеленый, а другой на север». И то, что на

некотором отрезке времени они летят вместе — это никак не означает, что у них есть нечто общее. Точно так же, как троллейбус движется под своими проводами и не может отклониться ни вправо, ни влево, но при этом каждый человек, который в нем едет, направляется по своим делам и не интересуется, куда едет сосед по скамейке, на которой он сидит. Набор этих простейших вещей дальше заставляет меня думать о вещах более сложных.

Скажем, вчера я на «Методологическом коллегиуме» выставил цитату Владимира Фурса[27] из обсуждения на презентации книги про сферу публичности в Беларуси[28]. И с Фурсом, и с другими участниками обсуждения у меня были не раз столкновения и расхождения, аналогичные тому примеру, что я привел про преподавателя и частную собственность в Витебске. Люди говорят в общем правильные слова (как те же слова Фурса про сферу публичного в Беларуси), делают правильные призывы, например, что надо заниматься созданием сферы публичного в локальных местах, потому что сфера публичности всегда локальна. Но, когда я смотрю на их действия, их поступки и поведение, я понимаю, что они руководствуются совсем не той идеей, которую формулируют в своих высказываниях. Для людей, которые сегодня носят имя «философ», это вообще довольно распространенный тип поведения. Поэтому, когда я говорю, например: «Фурс — философ» — и делаю второе высказывание: «Философ — это ...», тогда в этих двух высказываниях содержание субъ-

---

[27] Владимир Фурс (1963–2009) — беларусский философ, доктор философских наук, профессор. Работал в области современной социальной философии и социально-критической теории.

[28] Постсоветская публичность: Беларусь, Украина : сб. науч. тр. / под ред. М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс, 2008.

екта и предиката расходятся. И для того, чтобы разобраться с этим, мне необходима идея философа. Точно так же, как для того, чтобы нам договориться со студентами Витебского негосударственного вуза, или для того, чтобы нам договориться с Фурсом относительно активной философии, нам нужна идея, относительно которой мы могли бы начинать привлекать аргументы, опровержения, доказательства и т. д. При этом я понимаю, что как только сформулирую некоторое понятие, дам определение, например, что такое частная собственность, или публичная сфера, или философ, то это определение, эта формулировка моментально будет всунута в энциклопедию. Даже если ее запомнят, положат в соответствующее место, в какое-то такое типа словаря, но никакого дальнейшего содержательного движения это определение иметь не будет. Отсюда я вынужден констатировать, что мое представление об идеях очень сильно отличается от традиционного представления о них.

Я даже сейчас не буду перечислять все традиционные представления об идеях, назову только два наиболее распространенных. Они базируются или на платоновском идеализме, или на английском сенсуализме и восходят к представлениям Локка об идеях, на которых построен ряд специфических техник, которыми англосаксонское мышление пользуется до сих пор.

Платоновским представлением мы тоже пользуемся. В частности, методологическая схема воспроизводства деятельности и трансляции культуры[29] рисуется поверх плато-

[29] Методологическая схема воспроизводства деятельности и трансляции культуры делит всё пространство на две части: пространство существования культуры (образцы, нормы, прототипы, идеи и т. д.) и пространство социальных ситуаций, в которых эти комплексы культуры реализуются. *(Прим. ред.)*

новской схемы. Вообще платоновская схема удвоения мира на мир идей и мир реализаций этих идей, или копий идей, воплощаемых в вещах, феноменах реальности, — очень продуктивная и хорошая схема. Хороша она для обучения философов, для постановки техники рассуждения. Это нечто вроде евклидовой геометрии для современной математики. Понятно, что пространство мира, в котором мы обретаемся и в котором протекает наша деятельность, не описывается евклидовой геометрией. Геометрия этого мира какая-то иная. Но мы не можем учить детей сразу, скажем, римановской геометрии, геометрии Лобачевского и т. д. Мы вводим детей в мир пространства, в некоторую размерность мира посредством обучения их стройной, логичной, понятной и интуитивно оправданной евклидовой геометрии. Точно так же, изучая философию, строя институт философии и воспитывая философов, мы прибегаем к рассмотрению некоторых исторических идей, например платоновского удвоения мира, и изучая его, преподавая его, мы вводим людей в какое-то более сложное, более развитое современное представление. Так же платоновское представление об идеях должно быть дополнено локковским, потому что без сенсуалистического локковского представления мы не сможем вводить целый ряд способов оперирования с идеями, которыми был озабочен в свое время ассоционизм и который не по-аристотелевски, аналитически, а как-то через индуктивную логику, через синтез идей обучал людей более широкому способу рассуждения, размышления и т. д.

Но, даже преподавая все эти знания, мы понимаем, что мы только вводим некоторое представление о том, что нам важно, — об идеях. Тогда как сами идеи представляют собой очень сложный комплекс, причем комплекс деятельностный или мыследеятельностный, но отнюдь не онтологический.

Поэтому онтологические, субстанциональные представления об идеях Платона и Локка нас мало устраивают, но в то же время из этих представлений мы можем заимствовать ряд техник, схем и организовывать наши операции с интересующим и занимающим наше внимание предметом.

Итак, предмет, который до сих пор меня занимает в этой лекции, — это та самая пресловутая идея. И я должен буду нарисовать некое пространство, в которое помещаю эту точку — идею. Точнее, я буду рисовать сразу несколько пространств, самостоятельных, организованных топически.

Они могут быть организованы разным образом: частично пересекаясь, как вот этих три пространства на левой части схемы, или ортогонально относительно друг друга, как на правой части *(схема 4)*. В первом случае точка — это то, что позволяет нам обозначить, «наколоть булавкой» некоторое место в системе координат, относительно которого будем крепить все эти пространства. Во втором — точка представляет собой проекцию, которую мы можем перенести на все эти пространства. И то и другое представление меня вполне устраивает, но главное, чтобы вы удерживали как минимум два этих представления о точке в пространстве, которую я буду называть идеей, чтобы одно из них не довлело над представлениями об идеях.

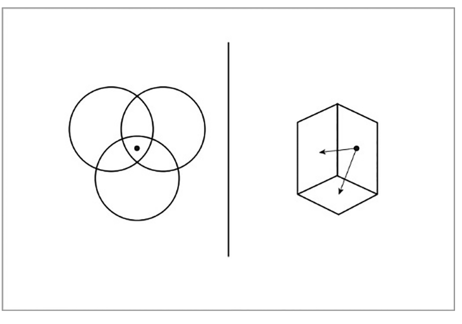


Схема 4

Далее я буду описывать эти пространства, задающие идею, содержательно, и поэтому нарисую их иначе. Я рисую пространство феноменального, относительно которого

мы предполагаем, что идея может себя каким-то образом обнаруживать, может быть дана нашему сознанию *(схема 5)*. Но, чтобы там ни говорили разные философские школы, феноменальность — это то, к чему мы приходим вопреки очевидности. Это не есть непосредственно созерцаемая, данная нам в ощущениях, в опыте реальность. Это реальность, которая реконструируется, к которой необходимо «восходить». Так, например, в некоторых школах эта техника восхождения представляется как феноменологическая редукция. То есть мы должны дойти до феномена, тогда как сам феномен скрыт от нас. То, что дано нам в опыте, в очевидностях разного рода, — это не сама феноменальность, а то, что я здесь назову «атрибутивно-эмпирическим комплексом». Это весь опыт, накопленный нами непосредственно в нашей личной жизни, или же опыт, который мы приобретаем через сопричастность в коммуникации с другими людьми, коллективный человеческий опыт, появляющийся в образовании, и то, что мы из этого опыта можем позаимствовать. На чем базируется опыт? В общем, на двух вещах: на чувственном познании с добавлением неких абстракций из образования, культуры и выходе через эти абстракции к чужому личному опыту. Я никогда не был в Америке, но по рассказам я точно знаю, что Америка существует и в ней живут люди, которые не то чтобы ходят, как антиподы, на головах, но, в общем, много чего не понимают. Это знание не дано мне было в ощущениях никогда, я это получил через коммуникацию с другими людьми, которые там, в этой Америке, были.

Соответственно, вот это всё дано или присутствует относительно некого познающего или действующего начала, будь то субъект деятельности или субъект познания. Я по традиции в схеме пользуюсь «морковкой» для обозначения этого, хотя понимаю всё отличие этого места от деятельност-

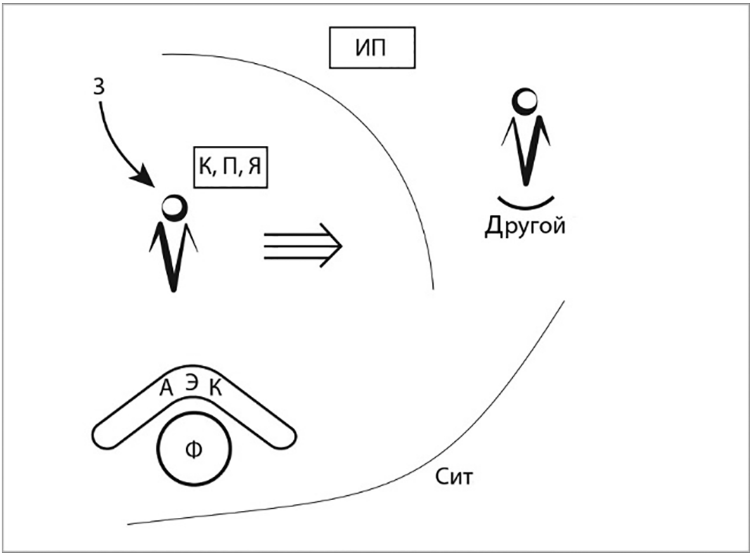
ной культурно-нормированной позиции как таковой. Она в данном случае обозначает одновременно и акт познания, и акт деятельности, и некоторые другие, может быть, отношения, которые не присутствуют и не учитываются в этих двух актах.

Опыт закрывает, загораживает от нас феномен. Это то, что лежит между познающим или действующим субъектом и феноменальностью. Но, когда мы обсуждаем это, мы должны учитывать всё, что накопили в познании всех этих предметов другие философы, исследователи и т. д. И такая пассивная, даже, наверное, пассивно-кибернетическая схема познания, заложенная в бихевиоризме, или сенсуализме, или в примитивно понимаемой демокритовской философии, предполагает, что мы только отражаем мир, что феноменальность, или эмпирика, некоторым образом делает отпечатки на нашем табло сознания, и мы таким образом получаем знаки эмпирической реальности, и тем самым формируем свой опыт. Это идея или модель *tabula rasa* локковской гносеологии и эпистемологии. Но уже континентальная гносеология с давних пор учитывает или предполагает, что наше восприятие, наша сенсорика не являются пассивными отражателями или воспринимателями некой эмпирической реальности, а всякий раз мы активно всматриваемся в то, что потом становится нашим опытом, и всякий раз должны различать: что в нашем сознании (в языке, в понятиях, которыми переполнено наше сознание) от эмпирической реальности, а что в нем от наших установок. И вот эта установка, или детерминированность сознания, привносит в наш опыт активное начало. Тем самым то, что мы получаем из окружающего мира, не есть отражение этого мира, а есть, скорее, контаминация нашей активности по отношению к миру и его обратной связи, реакции, рефлекса на наши действия. Значит, мы обязаны

включать в свои представления об идеях априорные установки или некую форму апперцепции вместе с перцепцией. То есть вместе с отражением мы туда должны включить то, что существовало и существует до того, как мы получаем информацию отражения. И здесь мне вспоминается Вюрцбургская школа и наименование, которое в Вюрцбургской школе давалось этой апперцептивной части наполнения нашего сознания. Там существовало несколько наименований. От физиологов они заимствовали наименование «установка», и это наименование в советскую психологию вошло очень прочно. Другое название, которым оперировал Нарцисс Ах, было, скорее, философского происхождения — он называл это детерминирующей тенденцией. Она сродни интенциональности, какой-то инсталлированности сознания относительно познавательной деятельности. Ну а мне более всего симпатична формулировка, или название этого явления, которую дал Уатт, молодой деятель, идеи которого не получили особого развития, потому что он рано умер. Он называл это просто — задача *(схема 5)*. Слово «задача» мне нравится именно тем, что этот термин не несет на себе онтологизации, или натурализации.

Помимо выраженных в языковых или логических формах понятий, концептов, которыми наполнено сознание, мы обязаны учитывать то пространство или ту форму, в которых мы можем размещать проекцию идеи, которая является собственно сообщением. Сообщения бывают разной степени развернутости, от указания «Это плакат» до коммуникации в течение суток или дней. Сообщения — это еще одно пространство, в котором размещаются или на которое проецируются идеи.

И это еще не всё. Наша конструкция предполагает специальную фигуру для удержания всего этого комплекса —



- *Схема 5*
- *Ф — феноменальность, АЭК — атрибутивно-эмпирический комплекс, Сит — ситуация, К — концепты, П — понятия, Я — язык, З — задача*

фигуру Другого. С одной стороны, это может быть адресат сообщения, партнер по коммуникации. Но это может быть и некая виртуальная фигура, с которой мы вступаем в заочный спор или относительно которой мы выделяем происхождение идеи, с кем мы сталкивались в момент происхождения идеи, когда фиксировали разрыв и т. д. Тут главное — просто фигура, относительно которой удерживается смысл всей идеи. И этот комплекс погружен в некий общий контекст, общее пространство, которое можно фиксировать либо как ситуацию, либо как культурный контекст, либо как специфический контекст, задающий фигуру Другого, и т. д.

Таким образом, я нарисовал восемь значков, восемь топов, которые я пока считаю минимальным набором для обсуж-

дения идеи, ее содержания. Тогда идея становится не некой вещью в себе, ноуменом платоновского мира, неким слепком, копией по теории отражения, восходящей к примитивно понимаемому сенсуализму. Идея становится технической конструкцией, относительно которой собираются пространства, и никакое из этих пространств не должно оставаться пустым. Собственно, наполнение идеи, или привязка смысла, содержания, значения к идее, предполагает размещение во всех этих пространствах чего-нибудь. Первоначально мы их фиксируем как пустые пространства, на которые проецируется эта точка — идея. А с другой стороны, мы понимаем, что сама по себе идея существует тогда, когда она цепляет в каждом из этих пространств хоть некоторое содержание.

Перечислив, поименовав те восемь пространств, которые я представляю себе как минимальные для существования идеи, я должен перевести их в процессуальное состояние, которое не есть эти пространства сами по себе. Феноменальность, или феномен, никогда не существует без указания на него. Поэтому, когда мы говорим о пространстве феноменального, мы говорим, что идея есть форма указания на феномен. Точно так же, когда мы говорим про атрибутивно-эмпирический комплекс — это актуализация опыта вместе со всякого рода атрибутами, акциденциями этого феномена, на который мы указали. Пространства культуры, понятий, языковых конструкций и всё остальное также необходимо перевести в процессы. Соответственно, задача переводится в озадачивание, установка — в соответствующее отглагольное существительное, установка как действие.

Итак, далее нам необходимо не просто назвать, но разместить точку-идею в идеальном плане и отослать ее идеальному плану, потому что вне отсылки к нему идеальный план как бы и не существует. Точно так же и Другой —

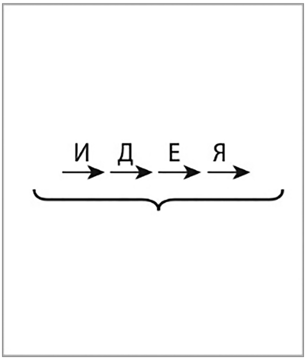
нельзя говорить со стенкой, портретом или зеркалом, необходим некий посыл, рефлексивное удержание и иные коммуникативные действия. Ну и, соответственно, последний пункт — ситуация, контексты и т. д. — необходимо самоопределение и привязка к контексту.

Обозначив таким образом пространства существования идей, я могу переходить к циклу жизни идеи. А вы помните, что цикл жизни идей меня волнует и занимает применительно к институту философии. Возникающая идея начинает двигаться по институту философии, примерно как откушенное яблоко движется по пищеварительному тракту, и там с ним что-то происходит. На этой метафоре я и продолжу.

Цикл жизни идеи

На одной из лекций я говорил, что идея, двигаясь, должна порождать различные процессы в институте философии. Возникает идея на разрыве, участниками которого являются практик и философ, и потом она перемещается по институту философии, на каждом шагу или в каждом конкретном действии меняя содержание, осуществляя превращение знаний, понятий, представлений, установок, способов и образов действия и т. д. И самое первое, что можно сказать про цикл жизни идей, — это выстраивание отглагольных существительных, или, наоборот, отимённых глаголов, в некоторую последовательность и порядок. В этих восьми пространствах, в которые проецируется точка, мы не можем что-то делать одновременно. Фокус состоит в том, что здесь срабатывает такая сложная проблема, которую когда-то Лев Маркович Веккер называл симультанированием сукцессивного ряда.

Понимаете, какая штука. Вот я говорю: «Идея». В этом русском написании слово «идея» включает в себя четыре



• *Схема 6*

буквы, но, когда мы читаем текст, в котором помещено это слово, мы читаем его не по буквам *(схема 6)*, как это делают дети, а схватываем его целиком.

Точно так же, когда мы слышим его в устной речи, мы его слышим и воспринимаем целиком, а не по буквам. Произносим-то мы всё равно звук за звуком, этот сукцессивный ряд, последовательность звукосочетаний, оформляется, и мы слышим, воспринимаем слово целостно. Точно так же с идеей. Идея целостна в этой своей проекции на восемь пространств, и любое смещение точки в любом из пространств приводит к изменениям во всех остальных пространствах. Но всякий раз мы осуществляем действия сукцессивным образом — производим дискретные действия.

Как пример обратной ситуации — это музыка со специальными техническими приспособлениями, инструментами. То, что нельзя сделать, например, голосом, можно сделать на рояле, на гитаре с помощью струн. На гитаре вы можете зажать несколько струн в разных местах и одним ударом, за какой-то почти неуловимый промежуток времени, заставить их звучать все одновременно. Точно так же приспособления рояльные — молоточки, которые бьют по струнам, при одновременном нажатии клавиш задействуют сразу несколько звуков, и мы получаем аккорд. И там уже надо проделывать обратную процедуру различения. Когда мы слышим аккорд, люди с хорошим музыкальным слухом могут вычленить структуру этого аккорда. И повторить потом. Музыкант знает, куда нажимать, но именно потому, что

он произвел обратную процедуру, то есть он симультанную структуру аккорда сукцессировал.

Итак, идея, возникающая как некое озарение, побуждающее к продолжению спора, опровержению, какому-то действию в коммуникации, в первоначальном виде представляет собой точку, которая озаряет все эти восемь пространств, но когда мы начинаем ее разбирать и анализировать, то мы всякий раз работаем с каким-то одним пространством. На самом деле пространств может быть двадцать пять, четыреста сорок восемь или еще сколько-нибудь. Они выделяются нами именно потому, что мы можем превратить их в действие, в процесс.

Когда мы определяем цикл жизни идей или порядок их прохождения по пространствам, небезразлично, из какого пространства мы начинаем работу и заботу о продвижении идей. Но для чистоты рассуждения я бы предложил сделать абсолютно равными все эти пространства, потому что некоторое неравенство их между собой или, скажем, некоторая предпочтительность порядка их прохождения — это прямой путь к натурализации. Тогда мы сразу помечаем какие-то пространства как более или менее предпочтительные и на этом основании выстраиваем их предзаданный порядок вместо того, чтобы обсуждать это как конструктор. Мы должны быть свободны по отношению к порядку прохождения пространств.

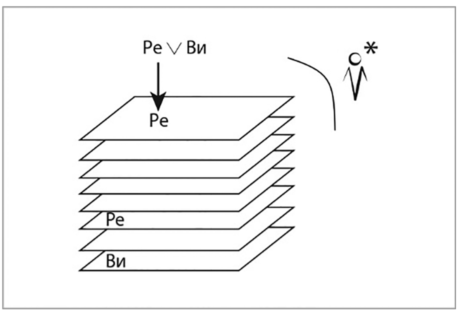
Вообще этот принцип более общий и более универсальный, чем только применительно к обсуждению цикла жизни идей, и здесь он принципиально важен. Он работает, как в известной лингвистической дилемме: человек овладевает языком или язык овладевает человеком? И что более реально существует: язык или человек? Понятно, что речь-язык без человека не бывает. Зачем там человек? Он источник про-

изводства звуковых колебаний для бытования языка? Как язык соотносится с человеком? Никто не знает, тем более что, произнося некоторые суждения, мы очень часто должны руководствоваться рефлексивным принципом: язык умнее человека. И именно благодаря тому, что язык умнее человека, в рефлексии мы можем обнаруживать несовпадение субъектов и предикатов суждений. Если бы это было не так — не язык бы овладевал нами, а мы бы овладевали (владели бы) языком — мы бы произносили только правильные суждения. Правильные — значит пустые и бессмысленные. Чего не понимают адепты борьбы за чистоту языка? Люди всегда будут говорить разнообразными трасянками, а не кодифицированными и записанными в разного рода словарях языками. Но это не означает, что не надо стремиться к кодификации, потому что тогда будет попустительство и безобразие. А при попустительстве на любом языке нельзя мыслить.

Но я отвлекся, говоря о том, что мы не должны отдавать предпочтения ни одному из пространств. Хотя, наверное, в конкретной ситуации мы отталкиваемся от сообщения. От произнесения вслух или написания, фиксации, некоторой идеи. А дальше всё это начинает разворачиваться. И мы дальше восстанавливаем: ага, а на какой феномен указывает эта идея? А какой актуализируется атрибутивно-эмпирический комплекс? А кто это сказал, в какой ситуации и т. д.? И так мы рефлексивно обустраиваем идею. Наблюдая, как она — в зависимости от того, как разворачиваются диалог, дискуссия — подобно точке или солнечному зайчику, обегает все эти пространства, которые мы способны вычленить. Мы фиксируем, и какие траектории этот зайчик на всех пространствах оставляет, что он там освещает для нас.

Получив рефлексивное представление, дальше мы должны озаботиться следующим: а как теперь нам вести себя в

смысле заботы об институте философии и о том, чтобы в этом институте функционировало мышление, чтобы оно там было? И вот тогда из этого мы начинаем строить некую программу. Программу, которую мы строим из этих отглагольных существительных. Мы должны непременно в свою программу циркулирования идей включать указание на феномен, актуализацию опыта, ряд развернутых суждений, апелляцию к культуре и т. д. Потому что без этого всего вы ограничитесь каким-нибудь одним или двумя пространствами, поставив на них значки реальности, а другие признав нереальными. То есть если мы возьмем восемь этих пространств или плоскостей *(схема 7)*, то из рефлексивного пространства по отношению к ним мы как бы расставляем значки — реальность (Ре) и виртуальность (Ви) и ставим на те или иные пространства.



• *Схема 7*

Обычно те или иные философии отличаются относительно идей по тому набору пространств, которые конкретная философия или философская школа объявляет реальными. Ну, например: реально вот это эмпирически-феноменальное пространство. А всё остальное, например, не реально, а идеально. И так мы получаем в итоге вариант материализма. Неравенство тех или иных пространств или выделение комплекса пространств, на которых мы ставим значок «реально», признавая, что всё остальное виртуально, — это путь к примитивизации философии. Если мы отталкиваем-

ся в производстве идей от инсайта, озарения, или фиксации апперцепции, и начинаем это всё раскручивать, то мы так или иначе получаем одну из разновидностей психологизма. Скажем, психологизм абеляровский, гуссерлевский или фрейдовский — какой-нибудь обязательно получим.

Я уже оговаривал, что этих пространств я выделил восемь, а их может быть четыреста сорок восемь. И такого рода выделение ограничивает сейчас деятельностный подход. Возможно, я просто не знаю такого подхода, который удерживал бы большее количество пространств, причем не просто называл бы, а именно удерживал. И я не знаю другого подхода, который позволял бы работать с очень старым, древним инструментом, изобретенным еще Аристотелем, — топикой, чтобы вообще многопространственные и многоплоскостные схемы удерживать. Деятельностный подход в сочетании с формальным подходом (противостоящим любой онтологизации и натурализации) дает некоторую современную философию в том исполнении, которое я вам предъявляю.

При этом я могу только рефлектировать, что это точно такой же подход, как и другие, и он точно так же характеризуется некоторым набором возможностей, которые открываются и что-то ему позволяют делать, и точно так же он, наверное, ограничивается вещами, которые ему чего-то не позволяют. Но именно эта фиксация — что он чего-то не позволяет — является для меня самым ценным, потому что именно она ведет меня к радикальному сомнению и к той границе между знанием и незнанием, которая является целью любого философствующего философа.

Есть известное ленинское выражение, что идеи только тогда чего-нибудь стоят, «когда они овладевают массами». Это все выучили и начинают к нему апеллировать время от времени, забывая, что для того, чтобы идея хоть чем-нибудь овладела, она должна быть живой. Ни одно знание само по

себе ничем овладеть не может. Его можно предложить, его можно выучить наизусть, понятия определить. То есть знание не является тем, что овладевает. В большинстве случаев мы имеем дело с субстанциями, по отношению к которым активность человека в любом случае доминирует. И превращение чего-нибудь в определение, дефиницию, понятие, даже концепцию, широкую и развернутую, не приводит к тому, чтобы эта штука чем-то овладевала. А вот идея, в данном случае пока она жива, пока продолжается цикл ее жизни, на что-то способна. Но овладевает она не массами. Это точно. Идея никогда не может овладеть массами, она может циркулировать и задавать функционирование только института философии или института мышления. Только там идеи живут, и там же они умирают или исчерпываются. Дальше идея превращается в знания, установки и тому подобное. И если мы заинтересованы в том, чтобы идеи жили, то мы одновременно понимаем, что это чревато повышенной активностью вокруг них. Пока идея не запихнута в гробик дефиниций, она на что-то способна, она способна чем-то двигать. Но построение порядка, этой программы жизни идей, — это особая задача претендующих на лидерство в философских школах или в этих самых институтах. И, собственно, это то, что представляет собой предмет заботы в рамках философской школы.

Я еще немного отклонюсь: есть особая разновидность института философии — это методологическое сообщество. Методологи культивируют жизнь идеи. И культивируют они это с некоторыми нюансами и приспособлениями. Например, идеальный план методологи редуцируют до доски. И они крайне радикально настаивают на том, что мышление, про которое они знают и понимают, осуществляется на доске. Поэтому, когда каждый новый год я прихожу читать лекцию в Беларусский коллегиум, я нахожу на этой доске

свои пиктограммы, которые я там рисовал в прошлом году, потому что никто, кроме меня, доской не пользуется.

Методологи очень радикально говорят: мышление возможно только на доске. На что все остальные люди возмущаются: а как это, а если мы доской не пользуемся? Некоторые методологи начинают объяснять: ну, ребята, вы же конструкторы, например, вы пользуетесь кульманом, а кульман — это ваша доска. А вы программисты, и вы пользуетесь компьютером... Это всё не так. Радикальность тезиса хороша тем, что он радикален. Без доски не бывает мышления, и поэтому последовательные методологи говорят спрашивающим: «Вы не мыслите, если у вас нет доски». — «Что ж, мы тогда сделаем доску». — «Э-э-э, — говорят методологи, — доска — это такое очень сложное методологическое изобретение, на которое у методологов и копирайт, и в общем все права собственности». На что народ возмущается: «Вы что, вообще отказываете нам в способности мыслить?» Мы говорим: «Нет, но мы можем дать вам доску в аренду».

Зачем простым людям, немыслящим, иметь дело с методологами? Именно для этого — чтобы позаимствовать у методологов хотя бы на время доску, поупражняться и помыслить. А потом либо остаться методологизированными и время от времени апеллировать к доске либо, помыслив, вернуться к деятельности и обогащенными, усовершенствованными ею заниматься.

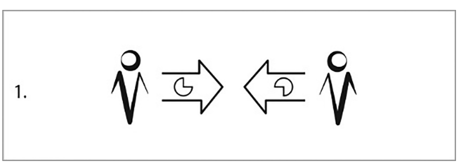
Я подозреваю, что, помимо философов, в которые я и методологов, естественно, включаю, еще некоторые люди способны к мышлению в каких-то других институтах. Но я про это ничего не знаю. И говорю, что только тогда другие институты мыслят, когда они входят в некий коннект с институтом философии. Мышление — это то, что культивируется.

Лекция 9.
Работа с идеями и философские заботы: тавтология и диалектика

В сегодняшней лекции снова буду рассказывать о жизни идей, но на этот раз немножко по-другому, чем в прошлых лекциях, и мы будем собирать постепенно всё, что говорилось. И вначале напомню некоторые ключевые моменты, которые будут важны.

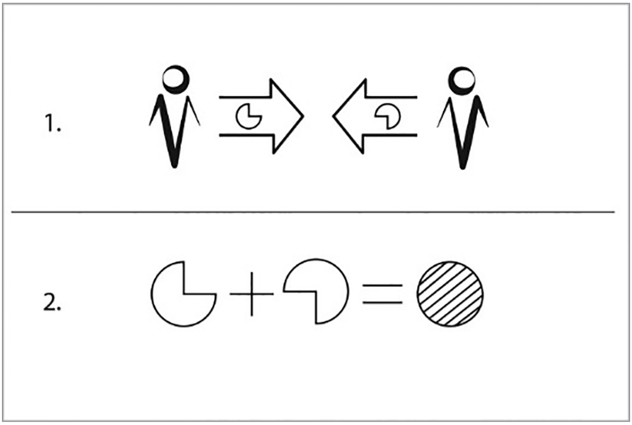
От возникновения идеи до философского разговора

Первый момент — возникновение идеи, когда в коммуникации фиксируется несовпадение объема, содержания термина, который используется как субъект и как предикат *(схема1.1)*.



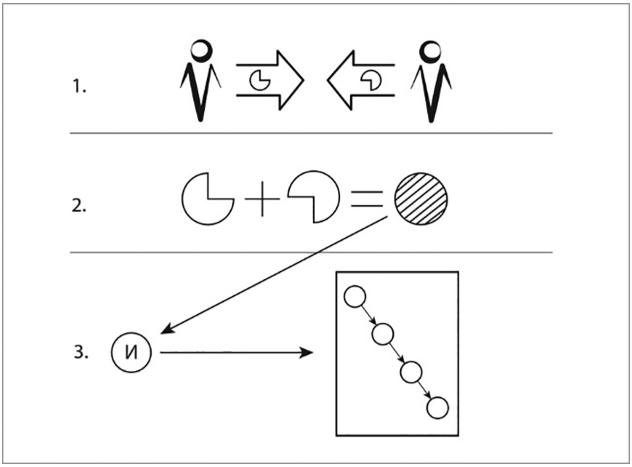
• *Схема 1.1*

Следующий момент — идея, которая возникает при фиксации этих несовпадений, является неким ответом на них. При этом сама по себе возникающая идея еще не наполнена каким-то содержанием, а просто есть место, оферта по разрешению проблемы или вопроса о несовпадении *(схема 1.2)*.



• *Схема 1.2*

Дальше — идея, возникающая при фиксации несовпадения, попадает на вход «черного ящика», в котором она каким-то образом движется, разворачивается, и с ней что-то



• *Схема 1.3*

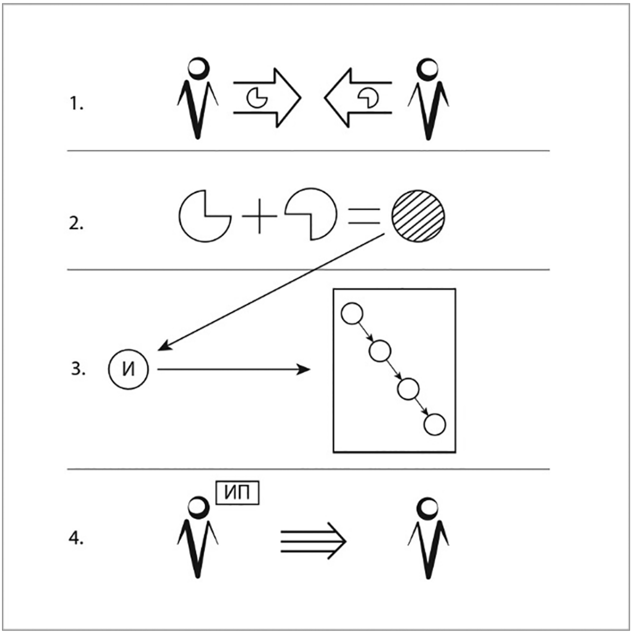
происходит. А затем из этого «черного ящика» существуют разные выходы *(схема 1.3)*.

Фактически я предлагаю рассматривать институт философии в качестве этого «черного ящика». Я в двух лекциях описывал процессы, которые в нем происходят и давал позиционную схему института[30].

Итак, соберем всё вместе. Мы имеем несовпадение объема содержания в одном и том же термине при его использовании в качестве логического субъекта одного суждения и предиката другого суждения. И когда такая фиксация происходит, она является своего рода вызовом, требованием каким-то образом разрешить возникшее несовпадение, ликвидировать, закрыть этот разрыв. И появившийся ответ в определенном смысле можно считать идеей. Возникшая на таком этапе идея становится отправной точкой для дальнейшего разговора и рассуждения. И когда этот разговор, рассуждение разворачивается, то возникает резонный вопрос: а что делает его философским разговором, философским рассуждением? Ведь не каждый разговор, не каждое рассуждение будет становиться философским. То, что делает разговор или рассуждение философским, — это отнесение возникающих в коммуникации идей к идеальному плану *(схема 1.4)*.

Это отнесение идеи, возникшей как ответ на несовпадение, к идеальному плану — вещь совершенно нетривиальная. Потому что, в принципе, идею можно отнести к любому из пространств, о которых я говорил в прошлый раз. Можно, например, отнести вопрос, возникающий при фиксации несовпадения логического объема и содержания, к феноменальности, можно отнести к эмпирике, можно отнести к субъективному знанию, к тому массиву субъективного знания,

[30] См.: лекции 5 и 6. *(Прим. ред.)*



• *Схема 1.4*

которым владеют участники разговора. И тогда никакого философского разговора, философского рассуждения не получается. Поэтому повторю: именно отнесение идеи к идеальному плану запускает философский разговор.

Что означает понятие «отнесение к идеальному плану»? Независимо от того, в какой форме идея сформулирована (в развернутой форме или просто высказан новый термин, новое слово какое-то возникло), она подвергается определенному отношению к ней. И это отношение предполагает процедуру *идеализации, или идеации*. Возникший ответ не автоматически становится идеей, он помещается в идеальный план и становится материалом, предметом для совместной работы, кооперативной работы участников разговора или рассужде-

ния. Почему не каждый ответ, не каждый вброс в разговор некого ответа на рассогласование становится идеей? Потому что некоторые ответы могут не предполагать кооперативной работы, взаимного действия, направленного на объект, то есть как минимум необходимо произвести *отчуждение* данного ответа или полученного ответа от субъекта и, скажем так, деперсонализировать этот ответ.

И здесь уместно вспомнить разницу между идеей и мнением. Если мы фиксируем ответ в форме мнения, тогда никакого философского разговора не состоится и дальнейшее рассуждение не будет носить философского характера. Как только мы удовлетворяемся в качестве ответа на зафиксированный разрыв тем, что «я думаю вот так, а кто-то может думать по-другому» — мы тем самым сворачиваем философский разговор, сворачиваем его как неначавшийся. Здесь нет места для совместной работы над высказанным. Поэтому для работы с идеей первая процедура, которую мы проделываем с такого рода ответом, возникшим в разговоре, рассуждении, — это процедура *деперсонализации, или отчуждения*, протоидеи от того, кто ее высказал. Она должна приобрести общее для участников разговора значение. Это непростая процедура, и далеко не в любом разговоре, далеко не при любой дисциплине разговора и рассуждения это происходит. Высказанный ответ должен приобрести форму и значение не мнения, но общего для всех участников высказывания.

Второе. Помимо того, что мы должны провести отчуждение идеи от конкретного человека, высказавшего ее, мы должны придать этой протоидее не только конвенциональный характер, но и абсолютизировать ее, сообщить ей некий культурный всеобщий смысл, вынести ее за пределы интерсубъективного пространства, которое возникает в раз-

говоре. Это придание еще более общего характера и можно считать идеализацией. Тогда мы помещаем возникший ответ на разрыв и рассогласование в пространство культуры, или в идеальное пространство. Заметьте, не только в идеальный план как рабочее пространство, но и в «пространство идеального» как культурное пространство, в котором помещенные туда представления обретают некий всеобщий, универсальный смысл.

Платоновский мир идей был инструментом европейского мышления, европейской философии, в которых частные мнения (частные по своему происхождению, потому что они возникали в разговорах определенных персонажей, частных лиц или в частных, локальных ситуациях) начинали приобретать всеобщий характер и некоторое абсолютное значение. Но мы, как современные люди, должны понимать, что никакого такого онтологического мира идей, в котором они хранились бы в неизменном виде, как они хранились у Платона, наверное, нет. Даже дело не в этом, есть он или нет, а дело в самой процедуре абсолютизации, универсализации этого самого отчуждения, вынесения идей из любых локальных ситуаций. Соответственно, при отнесении их к идеальному плану происходит и освоение самого идеального плана, то есть мы начинаем фиксировать атрибутику, состояние, свойства самого идеального плана и того, что помещается в него. Ну, например, то, что помещенные туда вещи оказываются вне времени и вне процессов изменения, то есть они «не портятся». Мы должны понимать, что по отношению к этой вещи можно ставить вопросы об истине. Если бы это было неким локальным мнением частного человека или мнением, которое употребляется во временных, пространственных, организационных рамках конкретного разговора, то спрашивать об истинности этого смысла нет. И только когда мы помещаем протоидею в идеальный план, идеализируем ее,

то есть делаем окончательно идеей, только по отношению к такой идее мы можем задаваться вопросами об истинности. Потому что если мы спрашиваем о том, правильно или неправильно рассуждает, мыслит определенный человек, употребляет какое-то знание и т. д., то вопрос об истинности как таковой в данном случае не стоит. «Я так думаю, или я свидетельствую об этом» — но когда нет свидетеля, то нет и предмета для дальнейшего рассуждения.

Только после того как с ответом на зафиксированный разрыв в логическом объеме и содержании производится ряд процедур (деперсонализация, идеализация) и через это происходит освоение неких характеристик и свойств идеального плана — только после этого может начинаться философский разговор.

Я зафиксировал пока только самое общее требование к тому, чтобы разговор, рассуждение были философскими. Уже на этом моменте должны возникать всякого рода вопросы. Например, в первых лекциях я говорил об идеальном плане как о чем-то очень сложном, очень замороченном, что было доступно нескольким людям в античной Греции и потом являлось сокровищем, достоянием института философии. А на такой философский разговор, о котором я говорю сегодня, могут выходить очень многие люди. Процедура идеализации, или идеации, является специфическим свойством и особенностью европейской культуры, и поэтому участие в философском разговоре доступно любому мало-мальски образованному европейскому человеку. Доступно, но далеко не все стремятся его поддерживать.

Здесь мне бы хотелось привести несколько иллюстраций. Дело в том, что в большинстве случаев люди не отдают себе отчета, когда начинают в разговоре использовать и сам по себе идеальный план, и идеи, которые в идеальный план помещаются. Есть такой экономист беларусский, либераль-

ный — Леонид Злотников. Этот человек хорошо говорит на экономические темы и достаточно часто приглашается как аналитик для разбора ситуаций, которые возникают в стране. Я вспоминаю о нем потому, что именно в разговоре с ним очень часто возникает слово «философия». Философия в устах Леонида Злотникова звучит как ругательство. Как только разговор заходит о чем-то за пределами конкретных экономических категорий, он называет это философией и начинает посматривать с иронией, в ожидании, что все должны присоединиться к его иронии: «Нельзя же в самом деле всерьез говорить о том, что мы называем философией». При этом когда он вынужден не только назвать происходящий разговор философией (что далеко не всегда бывает справедливым, иногда он называет философией то, чего просто не понимает), то сам апеллирует к универсалиям, к не подвергаемым сомнению идеям. То есть фактически останавливает философский разговор философскими же средствами. Ведь как только человек начинает употреблять универсалии в качестве аргументов в разговоре, он так или иначе выходит на коротенький, пусть мгновенный, но тем не менее философский разговор. Он употребляет философские высказывания. Европейская культура переполнена такого рода микрофилософскими разговорами. Мы по нескольку раз в день, споря с кем-то, вступая в конфликты, занимаясь воспитанием друг друга или детей, так или иначе апеллируем к универсальным идеям. Другой вопрос, *как* мы это делаем.

Итак, повторюсь, начало философского разговора является достаточно распространенной практикой, но вот удержание философского разговора — совсем другое дело. У Александра Грицанова[31] было такое выражение: «Этот человек

---

[31] Александр Алексеевич Грицанов — беларусский философ, социолог, историк, религиовед и журналист. В 1987–1989 годах вел первый в

хороший, потому что с ним можно минут пять вести содержательную беседу». В этом смысле «минут пять» для Грицанова — большой отрезок времени. И это правильно. Чтобы удержаться в философском разговоре хотя бы непродолжительный период, требуется определенная подготовка, дисциплина и, если хотите, искусство.

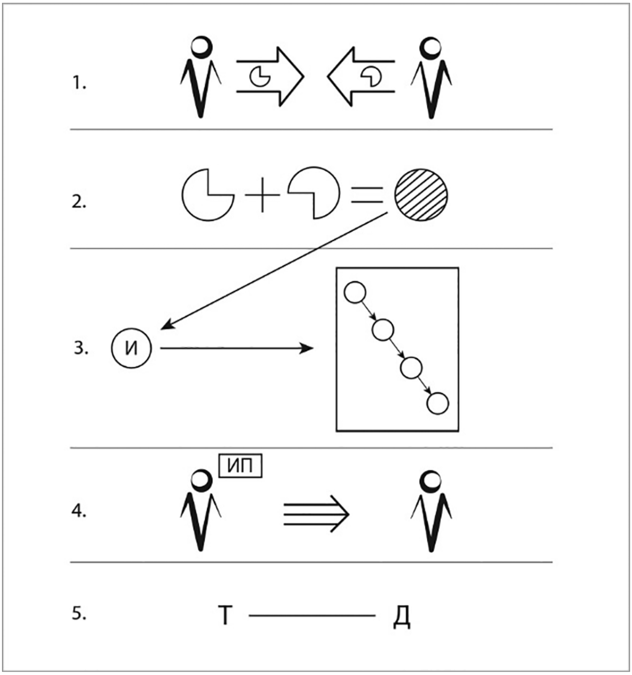
Формы и способы философствования

Когда мы зафиксировали такую простую форму, как начало философского разговора, следует задаться вопросом о том, какие бывают формы дальнейшего философствования и какие способы мы можем практиковать, которым можно учиться. Многообразие форм философствования можно рассматривать со стороны качества или искусства философствования, и это отдельный разговор. Я сегодня эту сторону философствования пока оставляю, не буду ее затрагивать. Я хочу взглянуть чуть по-другому — типологически на содержание форм философствования.

Всё многообразие таких типов я бы расположил между двумя полюсами, двумя крайними типами — *тавтологией и диалектикой*. И это будет пятый момент, который я зафиксирую в схеме, — растяжка между двумя крайними типами философствования *(схема 1.5)*.

Дальше я буду говорить о тавтологии и диалектике и о разного рода формах, которые лежат между этими двумя

Минске политический дискуссионный клуб «Философские четверги». Руководитель и главный научный редактор серии энциклопедий и словарей («Религия», «Социология», «Новейший философский словарь», «Постмодернизм» и др. — всего 13 книг), а также серии биографий «Мыслители XX столетия». Как и В. Мацкевич, является участником «Мінскага філасофскага кола». *(Прим. ред.)*



• *Схема 1.5*

крайними типами. И если институт философии рассматривать как «черный ящик», на вход которого подается некая идея, которая начинает циркулировать, претерпевать изменения, то «выходов» из этого института философии, собственно, два. Они могут быть обозначены этими крайними типами философствования — тавтологией и диалектикой. Это не совсем выход в смысле результата. *Тавтология и диалектика* — это путь, траектория того, как движется идея внутри института философии. Если идея проходит внутри института философии траекторию, которую мы обозначаем типом «тавтология», то на выходе получается некоторая сформировавшаяся идеология. Если путь идеи проходит по-другому типу — по

типу диалектики, то там продуктов может быть несколько. Одним из главных продуктов является проблема, или, можно сказать, сама философия в какой-то конкретной форме (феноменология, СМД-философия или любая иная) *(схема 1.6)*.

Если мы берем социономное существование философии в виде института, то так или иначе между этим институтом и другими социальными, общественными институтами существуют определенные взаимоотношения: обменные, конкурентные и т. д. В этом смысле институт философии зачем-то нужен. И этот цикл лекций, это рассуждение необходимо мне для того, чтобы выстроить место в социуме для таких, как я. Я постоянно хожу и спрашиваю у беларусов: «А зачем

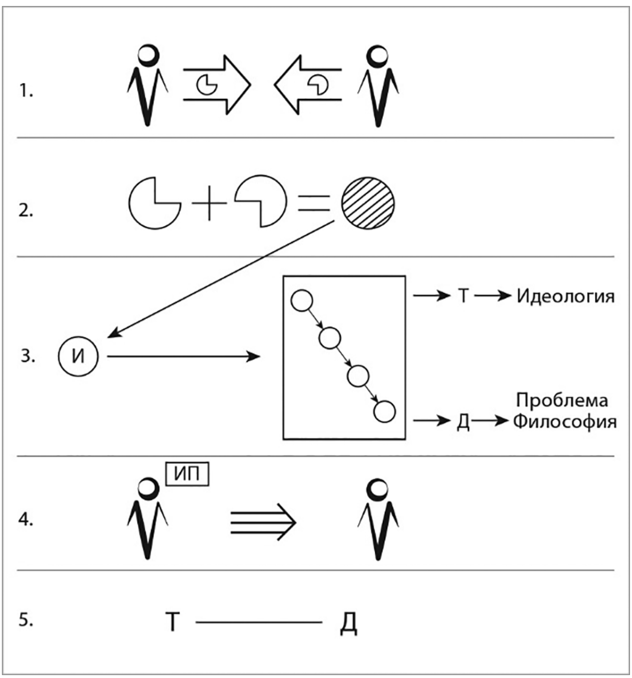


Схема 1.6

вам философия?» Я хочу разбудить рефлексию, чтобы они ответили на вопрос, зачем им такие, как я, — и тем самым обустраиваю свое место. В данном случае, когда я говорю об институте философии, я переношу на это свою прагматику.

Институт философии вступает в отношения с другими социальными институтами. И тогда эти два крайних типа — тавтология и диалектика — могут быть рассмотрены как то, что институт философии отдает другим, поставляет другим. И тогда через тавтологию институт философии дает обществу идеологию. А диалектика и проблематизация — это то, что он оставляет себе, что необходимо ему для поддержания самого себя в состоянии функционирования. И, если хотите, «для себя» здесь — это «для вечности».

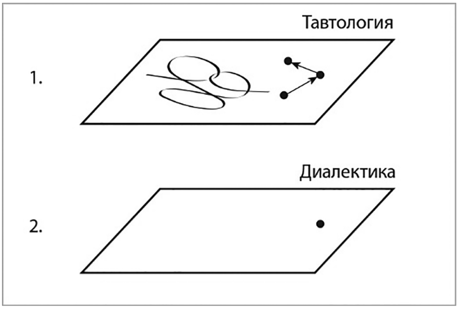
Поппер рассуждает про организмическую теорию общества и говорит, что последовательное проведение организмической модели выводит нас на фиксацию замкнутого цикла жизни, например, наций, государств, общества, культуры. Есть цивилизации, которые рождаются, достигают некоторой зрелости, потом умирают и т. д. И вот, обсуждая историцизм Платона, он говорит: Платон застает цивилизованный мир Греции на фазе деструкции, распада, разлома, деградации, и это целиком ложится в некоторое представление о социальности, которое есть у Платона. Поппер же говорит, что даже организмическая модель должна приниматься по отношению к обществу с некоторыми оговорками, из которых следует, что конца того или иного общества, нации, цивилизации и культуры мы не должны предполагать.

И в этом контексте я говорю об особости и уникальности европейской цивилизации, у которой конца нет. И нет его за счет наличия идеального плана. Философствование в форме диалектики, результатом которого являются проблемы и продолжающаяся, незаканчивающаяся философия — есть

специфическая характеристика европейской цивилизации. И этим философия отличается, в частности, от иных научных дисциплин, которые в принципе могут быть завершены в соответствии с целым рядом постулатов, аксиом, проблем, положенных в научный предмет вначале. Когда они исчерпываются — завершается целая наука. Философию тоже пытались строить по этому принципу. Но это некий сбой, когда с диалектического способа рассуждения философия переходит на исключительно тавтологический способ и выдает вместо философии, которая должна быть продолжающейся, идеологию, замкнутую саму в себе, объясняющую всё через ограниченный набор понятий, конструктов и представлений.

Тавтология — это такой способ работы с идеями, который направлен на устранение рассогласования и разрывов в содержании смыслов субъектов и предикатов различных суждений. При тавтологии идея, возникшая как фиксация разрыва, или несовпадения, воспринимается как ответ на возможные вопросы, вызванные этой фиксацией. И ответов в тавтологии гораздо больше, чем вопросов. Поэтому тавтология как бы предпочитает вытаскивать из задних карманов ответы на разные, еще только-только наметившиеся, вопросы. А диалектика, наоборот, направлена на усугубление этого разрыва, этой фиксации, на стирание знаний.

Диалектику и тавтологию можно обозначить еще и таким образом: тавтология — это такое сканирование или перемещение солнечного зайчика по пространству (на *схеме 2* пространство 1) с тем, чтобы он высвечивал разные места в этом пространстве и у нас нарастало знание. Это продвижение, проговаривание идеи по много раз, в разных обстоятельствах и в разных пространствах. Диалектика же фактически говорит, что вот эта вся высвеченная на некоем пространстве знаниевая катавасия нужна нам только для того, что-



· *Схема 2*

бы обнаружить идею. Но, чтобы до нее дойти, нужно раскрутить с конца и стереть все эти линии и восстановить исходное состояние — точку (на *схеме 2* пространство 2). Вот тогда мы поймем идею, схватим идею.

Как правило, как и все идеальные типы, никогда ни одна идея — самая универсальная, самая важная, самая значительная — не может покрыть полностью ни одно из пространств, доступных для нашего мышления и деятельности. И никогда мы не можем в своей критике, диалектике, восстановлении дойти до того, чтобы стереть все знания как таковые в качестве лишних и выйти на саму голую, чистую идею. Но это всё идеальные типы. А само по себе философствование — оно как бы между этими двумя крайними типами и разворачивается.

Мне хотелось бы еще напомнить и восстановить, что ни в коем случае нельзя рассматривать тавтологию и диалектику как одно — хорошее и достойное, а другое — плохое и недостойное. Здесь я должен буду сделать экскурс в нашу деятельность. Тем, кто участвовал, это будет напоминание, а всем остальным я должен буду немножко рассказать. В течение нескольких лет наша методологическая группа занималась разработкой вопросов гражданского образования в Беларуси. И с этим самым гражданским образованием происходит такая штука: фиксируя возникающие разрывы, мы выходим на идею, которая заключается в том, что граждан-

ство и современная идея гражданина и гражданства отличается от того понятия гражданина и гражданства, которое транслируется в учебниках, в книжках, в общем, в определенной практике. Мы начинаем с ней носиться и, в общем, мало что можем про нее сказать. Содержание ее минимально, объем еще меньше, но тем не менее мы ее предлагаем, эту новую идею. А дальше у нас есть разделение труда: возникает такая сладкая парочка типа Перикла и Анаксагора — я и Светлана[32].

Я, когда понял, что идея гражданина отличается от подданного, более того, идея современного гражданина совсем не похожа на идею гражданина, которая транслировалась во всем XX веке, построил такую четвероякую картинку: «квирит — подданный — гражданин национального государства — гражданин объединенной Европы». И, довольный собой, жизнью, миром, ухожу отдыхать. А Светлана, как практик Перикл, начинает приставать: давай концепцию, давай содержание обучения, еще чего-то. Ведь есть те, кто ждет новой концепции гражданского образования. А у меня ничего, кроме голой идеи, нет, идея без объема, содержания и чего бы то ни было. Чем я начинаю заниматься? — Начинаю заниматься тавтологией. Я начинаю эту идею выстраивать в нескольких предложениях и суждениях, но этого Светлане мало. Я тогда начинаю писать небольшие тексты, по страничке-полторы. И этого мало. Тогда я стараюсь сформулировать дефиницию под эту идею, понимая при этом, насколько она мне противна. Идея — чистая, светлая, она меня вдохновляет, а дефиниция уже противная. Но и этого

[32] Светлана Мацкевич, участница методологического сообщества, эксперт Агентства гуманитарных технологий, кандидат педагогических наук. (Прим. ред.)

мало, и я начинаю писать всякого рода концепции, под эти концепции — программы и т. д.

Итак, идея возникает как точка в идеальном плане, которая введена для того, чтобы ответить на зафиксированный разрыв, потом появляется страница текста, потом появляется некая книжка на этот счет, потом уже стопка книжек, потом — книжный шкаф. Это тавтологической путь прохождения идеи. В результате, когда у нас появляется книжный шкаф или полка с книгами, у нас появляется идеология. Рождается она исключительно из вот этого тавтологического прохождения — рассказывания про одну и ту же идею, но в разных знаниях, типах знания, в разных терминах и т. п.

Что делаю я, когда у меня возникает идея «Думать Беларусь»? Я начинаю на разные лады это повторять, ту же самую идею, — но по отношению к талантам и поклонникам, по отношению к организациям средств массовой информации, по отношению к образованию, по отношению к производству тракторов и т. д. В конце концов, по отношению к гражданскому образованию. Правда, она до сих пор не становится никакой идеологией. Она может стать идеологией, если этой тавтологией будут заниматься и другие. Я не могу написать шкаф книжек — не могу, не хочу, не буду.

Ну, а какой еще смысл во всем этом, помимо того, что продуктом этого всего становится идеология? Тавтология позволяет «упражняться в сути дела». Тавтология в этом смысле является непременным и обязательным способом функционирования философии.

К примеру, марксистская философия с ее тавтологией фактически осуществила экспансию в разных пространствах. Сначала исторический материализм, диамат были придуманы для того, чтобы продлить, перекинуть Французскую революцию в виде снятой схемы классовой борьбы на си-

туацию, в которой оказались Маркс и Энгельс на момент 40-х годов. Но затем выясняется, что для того, чтобы ее продлить, нужно задать концепцию. А концепция предполагает высокую степень идеализации. Так был «захвачен» план идеального, где их идея разворачивалась. Ну и после этого она осваивается — область за областью. Сначала это были представления и теории, касающиеся общества, затем «Происхождение семьи, частной собственности и государства». И всё заканчивается «Диалектикой природы». А поскольку природа является объектом наук, то надо было вписать эту возникшую идею диамата и истмата в каждую из наук. И так разрастается пространство работы с этой идеей, и строится мощнейший институт философии. И благодаря такому мощнейшему институту философии возникает одна из самых мощных идеологий XX века, а, может быть, и всей истории человечества.

Но параллельно, кроме идеологии, многие философы, упражняясь в сути дела, выходили на разного рода другие вопросы. В частности, сама СМД-методология тоже возникла из этих упражнений в сути дела, так сказать, в рамках тавтологии. Если вы вспомните историю, как ее Георгий Петрович Щедровицкий описывал, то фактически поначалу хотели распространить метод Маркса еще и на исследование мышления, на логику и т. д. Логика оставалась, в общем, за пределами марксизма и была такой же запрещенной дисциплиной, как генетика, кибернетика и т. д. И только в 40-х годах, в 1948-м или 1949-м, логика была легализована, и когда понадобилось написать учебник для средней школы, то выяснилось, что всех логиков под маркой распространения марксистско-ленинской идеологии и марксистско-ленинского учения уничтожили. И ничего лучше не нашли, как переиздать дореволюционный учебник логики Челпанова. Ну, а

чтобы учить детей логике по этому учебнику, нужно было хотя бы учителей подготовить. Под это дело восстанавливается кафедра логики в университете, и начинают искать «ископаемых» логиков, которые дожили до этого времени. Нашли Асмуса, и пошло-поехало.

В этом смысле ГП имел ту же самую интенцию: продолжать тавтологию, распространяя метод на еще одно пространство. Поэтому «упражнения в сути дела» есть вещь крайне полезная.

Точно так же и с диалектикой: нельзя относить диалектику только к хорошему, достойному виду занятий. По большому счету, диалектика имеет несколько негативных выходов. Это то, что называется дурной диалектикой, но я не стану туда углубляться. Это когда она просто становится таким увлечением, забавой по нахождению всякого рода единств для разных противоречий, то есть таким бесплодным схоластическим занятием. Диалектика имеет своим инобытием просто спор ради спора или ради победы. Такого рода упражнения достаточно квалифицированных людей становятся уходом от сути дела и содержания и перемещаются в плоскость коммунального: кто кого переиграл, кто кого задел и т. д.

Ну и еще, наверное, диалектика может становиться наркотиком. То есть беспрерывная проблематизация. Как вы помните, в организационно-деятельностных играх эскалация проблематизации может вести к выпадению человека из сферы рационального и впадению в шизофрению, если говорить коротко и не углубляясь в эту тему.

Итак, и тавтология, и диалектика — это формы философствования, идеальные типы. Все другие формы размещаются между этими двумя крайними, а поскольку это философствование в разговоре обращено к идеальному плану, то там становится принципиально возможным мышление. Но

если идея становится закрывающей, замыкающей наше философствование, то мы собственно с мышлением не работаем, потому что мышление предполагает не только вот эту траекторию в каком-то пространстве *(схема 2)* как идеального плана, так и в пространствах эмпирики, техники, но еще и слежение за самим идеальным планом и тем, что с ним происходит. Мышление предполагает непременную рефлексию идеального плана как такового. А мы можем упереться в идею, и собственно для философствования этого вполне достаточно. Поэтому философия далеко не всегда рефлектирует мышление. Хотя при всем при том, как Хайдеггер говорил, когда мы говорим про мышление, мы имеем в виду в первую очередь философию. И мышление дано нам в виде философствования, как его исходная, первичная форма.

Лекция 10.
Устройство идеального плана

Сегодня я хочу поговорить о том, как устроен идеальный план, чтобы дальше выходить на обсуждение мышления. Когда мы затрагиваем вопрос об устройстве идеального плана, нас подстерегает целый ряд опасностей. Опасностей, которые, с моей точки зрения, очень часто в истории философии уводили философов — целые школы, направления — в неправильную сторону. И неправильный путь тем опаснее, чем более обустроен и функционально обеспечен в этот момент институт философии. То есть при развитом институте философии определенное направление мысли может увести цивилизацию, культуру страны, региона, народов в какомнибудь очень специфическом направлении. Так или иначе длительное существование тех или иных философских школ всегда связано с тем устройством идеального плана, который в этих школах культивировался.

История представлений об идеальном плане

Начну издалека — с широко известных условий развития и становления древнегреческой философии и греческого мышления. Я представлял в первых лекциях псевдогенетическую реконструкцию, связанную с линией Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля, то есть Афинской школы, но, помимо нее, в Греции существовало много других философов. К тому

времени, когда мышление и философия в Афинах достигли своего высшего расцвета, в других регионах греческого мира существовали развитые философии, хотя и не в такой институциональной форме, которую я обсуждал, а в виде неких мудрецов, которые закладывали основания и разбирали какие-то проблемы. Известно движение софистов, часть из которых тоже обреталась в Афинах, их локализация была и на западе, в так называемой Великой Греции, на Сицилии и на юге Апеннинского полуострова. Нельзя сбрасывать со счетов и ионийскую философию, то есть философию очень развитых еще до подъема и расцвета Афин городов на побережье Малой Азии, сегодняшней Турции. В первую очередь это, конечно, Мелет и Эфес, в котором жил и творил один из величайших мудрецов Древней Греции Гераклит.

С именем Гераклита связано несколько очень существенных идей, которые затем получили широкое распространение и во многом сформировали проблематику европейского философствования. В частности, это идея изменчивости, текучести и то, что уже в последующим адепты марксизма и гегельянства считали гераклитовской диалектикой. Собственно, упрощенная версия гераклитовской проблематики состоит в том, что по условиям своей жизни, своего происхождения Гераклит был представителем правящей династии в Эфесе, получил соответствующее воспитание, соответствующие установки и должен был наследовать место правителя Эфеса, но уступил его своему брату, а сам продолжил философствование. Уступил он это место не только в силу отсутствия амбиций, но на основании того, к чему приходил в своих размышлениях. А пришел он в своих размышлениях к тому, что мир, в котором ему предстояло бы управлять, если бы он унаследовал пост правителя Эфеса, оказался бы неуправляемым. Потому что ко времени, когда жил Ге-

раклит, ясная, статичная структура, по отношению к которой можно применять те или иные управляющие действия, стала разрушаться, мир стал текучим. Все представления о царской власти, управлении были сформированы по отношению к родовому, аристократическому устройству древнегреческих городов — а оно изменилось. Гераклит настолько озаботился этим обстоятельством своей жизни, что впал в длительное рассуждение и фактически стал представлять мир не статичным, а текучим, находящимся постоянно в изменчивости, как огонь, который временами воспламеняется, временами гаснет, но тем не менее никогда не имеет какой-то стабильной формы. А город, политика, управление родом, племенем требуют придания и удержания некоторой формы. И в общем-то, те представления, которые у Гераклита были не философские, а политические, требовали поддержания и стабилизации этой формы. Гераклиту это представлялось невозможным, причем не только для него лично как для правителя, а невозможным в принципе, онтологически. Это первая констатация гераклитовской проблематики.

Второй момент — менее популярный в школьном преподавании философии Гераклита — состоит в том, что он начал обсуждать устройство мира не через категорию вещей, из которых состоит мир, а через категорию событий. Мир состоит из событий. Эта гераклитовская констатация не получила широкого распространения в самой Греции, но тем не менее для меня на сегодняшний день она важна. И мы к ней еще вернемся, когда будем говорить про устройство идеального плана.

Но Гераклит не был еще философом как таковым. Он в наименьшей степени интересовался тем, что позволяет нам мыслить о мире; скорее он может быть отнесен к той категории философов, про которых Сократ говорил как про фи-

зиков, то есть тех, кто обсуждает устройство мира. Тогда как в сократических школах, сократических философиях было отрефлектировано, что, помимо самого мира, существует еще и некоторое представление о мире и существует некий уровень — другой, отличный от мира вещей и даже мира событий, по отношению к которому необходимо точно так же внимательно присматриваться, точно так же внимательно его описывать. Это инобытие мира Платон зафиксировал как мир идей, а уже Аристотель, демистифицируя этот мир идей, стал говорить о категориях, устройствах мышления и т. д.

Мне сейчас важно открытие, которое происходит в той группе философов, которых я рассматривал в своих первых лекциях (от Анаксагора до Аристотеля). Здесь в первую очередь важен Платон, потому что Платон, по большому счету, повторял в своей биографии биографию Гераклита. Платон точно так же принадлежал к аристократической семье, которая предъявляла права на управление Афинами. И, хотя ему не светило быть царем Афин (в Афинах было уже совершенно другое политическое устройство), но тем не менее Платон был очень озабочен властью, преемственностью власти, получением и реализацией власти. Так вот, с одной стороны Платон понимал, что практически невозможно управлять изменяющимся миром, а с другой стороны, несколько раз он предпринимал попытки войти в правящую элиту. Два его дяди были в составе коллективной тирании в Афинах после поражения в Пелопонесской войне, и, если я не ошибаюсь, где-то девять учеников Платона или людей, которые так или иначе причастны к Платоновской Академии, были тиранами в других греческих городах. Сам Платон пытался взаимодействовать с тиранами, по крайней мере его сиракузская эпопея с Дионисием-старшим, Дионисием-младшим и Дионом, который сменил Дионисия в ка-

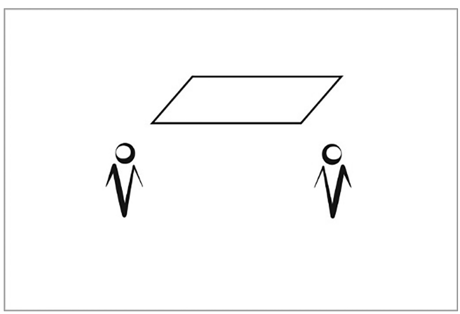
честве тирана Сиракуз, были попытками проверки его теории. Платон имел, с одной стороны, политический опыт, с другой стороны — философскую установку, связанную с активной политической деятельностью, с третьей стороны — наследие, оставшееся от размышлений Гераклита и частично от ряда элейских софистов, например Парменида. Парменид тоже озабочен движением, но, в отличие от Гераклита, он попытался привести изменчивость к парадоксальности, настаивая на том, что само по себе движение есть мнимость и видимость, тогда как его, по большому счету, нет. Но если нет движения, то есть покой, какая-то стабильность. Для Платона же это противоречие разрешалось достаточно легко в силу возникшего в сократической философии удвоения мира. И сам Платон зафиксировал это таким образом, что текуч и переменчив мир вещей, тогда как мир идей, копиями которых эти вещи являются, как раз статичен, стабилен и неизменен. И, будучи копией мира идей, мир вещей несовершенен в силу того, что он есть копия. Поэтому задачей, миссией, сверхзадачей, целью философа и правителя является восстановления статус-кво, то есть приведение портящейся копии к исходному состоянию.

Но мне важнее сейчас не эта философско-практическая сторона философствования Платона, а то, что Платон, зафиксировав различие неких первообразов, существующих и данных в опыте вещей в виде идей, положил эти идеи как нечто неизменное, статичное, раз и навсегда предзаданное и вечно существующее. В принципе, для того, чтобы обсуждать идеальный план или устройство идеального плана, достаточно уже самого платоновского представления о мире идей. Но различие, которое я сейчас пытаюсь вам донести, заключается в том, что, в отличие от платоновского неиз-

менного, статичного, не подверженного изменениям и порче мира идей, мой идеальный план таковым не является.

Идеальный план, который занимает достаточно большое место в той версии философии, которую я обсуждаю, вообще устроен не так, как об этом думал Платон. Он не содержит в себе первообразов тех вещей, которыми наполнен мир и которые даны в человеческом опыте, более того — причиной того, что мы видим мир состоящим из вещей, является соответствующее устройство идеального плана.

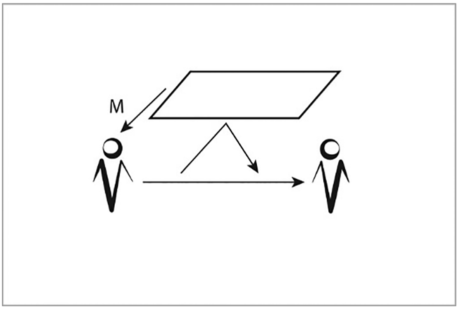
По большому счету, именно Платон задал впервые идеальный план через такую онтологизацию. При этом он задал и ряд соответствующих атрибутов и обстоятельств, которые этому сопричастны. Например, как он себе представляет отношение или причастность людей к миру идей *(схема 1)*. Поскольку в отличие от мира вещей — портящегося, находящегося в изменении — платоновский мир идей покоится в вечности, находится вне времени, то уже это обстоятельство делает эти два мира труднодоступными друг для друга.



• *Схема 1*

Платон в своих рассуждениях вынужден как-то обсуждать, каким образом люди могут знать что-то про идеи, тогда как постоянно в опыте они имеют дело лишь с вещами. И здесь развитой гносеологии относительно идей нет, но есть концепция мимесиса, или припоминания *(схема 2)*. Она заключается в том, что человек сам по себе имеет комплексное

устройство, и, в частности, душа человеческая сопричастна или со-природна миру идей и до рождения (а может, и после смерти она так или иначе взаимодействует с идеями), поэтому в посюсторонней жизни человек припоминает то, с чем его душа соприкасалась или взаимодействовала в мире идей.



• *Схема 2*

• *М — мимесис*

Я сейчас пока опускаю критику Аристотеля относительно такого представления, потому что Аристотель привнес совершенно другую версию про идеальный план. Сразу перескачу к платоникам первых веков нашей эры, поздней Академии, некоторым христианским мыслителям и потом к неоплатонизму эпохи Возрождения. Представление об удвоении мира заставляло всю последующую платоновскую традицию обсуждать, дискутировать, проблематизировать определенные темы, в частности всем известный вопрос об универсалиях, имевший разные формы, в том числе онтологическую, мог ставиться так: а как существуют эти идеи? То, что они существуют, особому сомнению не подвергалось, но как они существуют: как соответствие общим понятиям или как первообразы конкретных вещей? С другой стороны, обсуждалась сопричастность людей идеям, и поэтому схоласты вынуждены были ввести идею трансцендирования, или трансцендентальности, то есть потустороннего — относительно как самих идей, так и всего этого мира. И это еще больше усложняет проблему сопричастности людей, находящихся в

отношениях с миром идей и с протоидеальным планом, про который я должен говорить.

Фактически идея трансцендентальности идей освобождает и очищает то, по отношению к чему ставится вопрос об истинности, от опыта, эмпирики и, по большому счету, практики. И поэтому там возникают дальнейшие рассуждения, в частности спрашивается: а каким образом вообще возможно познание, если из процедур познания исключить опыт? Как можно вообще обращаться с трансцендентным, с трансцендентальным в посюстороннем мире? И в этом месте появляется категория интеллектуальной интуиции. А затем начиная от Галилея и дальше по всей линии науки происходит введение категории опыта (точнее, ее возвращение) в работу с тем, что мы можем представить как протоидеальный план.

Я не буду дальше разворачивать историческую линию. Надеюсь, общее направление моей мысли понятно. В зависимости от того, каким образом мы постулируем или определяем идеальный план, таким образом мы вынуждены строить представление об отношениях познающих деятелей, практиков, философов с этим самым идеальным планом.

Идеи для устройства идеального плана

Дальше я перейду к вопросам, которые, как мне кажется, имеет смысл задавать и из которых рождается представление о том, что я в своих лекциях называю идеальным планом. Итак, первый вопрос: если идеальный план обеспечивает интерсубъективность работы и заботы, то как должен быть устроен этот самый идеальный план, чтобы это обеспечивать?

Помните индийскую басню про то, как три слепца ощупывали слона? Три слепца подошли к слону, один трогает

ногу и говорит, что слон похож на колонну. Другой трогает уши и говорит: «Слон похож на лопух». А третий, потрогав хвост, утверждает, что слон похож на веревку. В результате никто из них не получил полного представления о слоне: слона они так и не узнали.

И вот из этой басни есть несколько возможностей вывести мораль. Обычно говорится про ограниченность эмпирического познания вещей. Но в этой басне ведь есть очень интересный момент: слепец трогает ногу слона и говорит: «Ха, это же колонна», — а откуда слепец знает про колонну? Что делает слепец, потрогав и получив некий эмпирический опыт про слона? Он возводит его к тому, что другие слепцы должны знать. То есть они должны про колонну что-то знать. Предполагается, что колонна там была, что другой слепец тоже трогал раньше колонну. Когда мы вместе трогали что-нибудь, то мы можем взаимодействовать друг с другом по отношению к этому.

Второй вопрос: идеальный план обеспечивает удержание содержания, знаний, идей, их трансляцию и потребление. Опять же, как должен быть устроен идеальный план, чтобы их обеспечивать? Третье — это превращение частного, локального, индивидуального во всеобщее, ну или просто общее. И опять же, как должен быть устроен идеальный план? Четвертое. Поскольку идеальный план определенным образом удваивает или мультиплицирует мир, добавляет еще один план к самому миру, то чем он является для самого мира? И каким образом он не тождественен миру или остальным мирам и тем не менее сопричастен ему? Ну и в-пятых, поскольку, в отличие от Платона, идеальный план в моем изложении изменчив, то как он, опять же, должен быть устроен, чтобы не окостеневать, не превращаться в то, что описывал Платон в его мире идей, или не превращать-

ся — если без мистификаций, без трансцендирования — в догматическую энциклопедию?

Наверное, еще какие-то вопросы можно поставить по отношению к идеальному плану. Каким образом, например, идеальный план присутствует в активности людей, их практической деятельности? Но неправильно было бы спрашивать про онтологический статус идеального плана. Как только мы начинаем спрашивать про онтологический статус, мы попадаем в ситуацию, где наше познание никак и ничем не обеспечено, кроме фантазирования.

Если вы удерживаете один-два из этих вопросов, то понятно, что ответ на эти вопросы тоже представляет собой некую идею. Я сейчас перечислю несколько вариантов идей, которые, с моей точки зрения, могут пониматься, трактоваться и интерпретироваться в той философии, которую я перед вами разворачиваю как устройство идеального плана. Или как ответы на то, как возможно, чтобы идеальный план удовлетворял тем условиям, которые обозначены в утверждениях и поставлены как вопросы.

По большому счету, мир платоновских идей и был интегральным ответом на все эти вопросы. Но все эти ответы были действительны только в той локальной и узкой практике, или практической ситуации, до которой простиралось платоновское мышление.

У схоластов всё это было, скажем так, гораздо сложнее. Во-первых, потому что у них были всякий раз гораздо более сложные отношения с практиками, а во-вторых, потому что к этому времени — от Платона до схоластов — институт философии развился до такой степени, что идея в этом институте через тавтологию и диалектику порождала еще ряд маленьких, локальных, специальных, узких вопросов, которые так или иначе втягивались и выкладывались в идеаль-

ный план, превращались затем в знание, транслировались. И для того, чтобы начать рассуждать дальше, их все надо было усвоить и ими пользоваться. Но рядом с этим платоновским миром и трансцендентальностью возникает *идея априорности*.

Когда мы доходим до идеи априорности, мне приходится вспомнить Аристотеля. Аристотель, критикуя Платона, помня об изменчивости гераклитовского мира, хоть и не формулирует это таким образом (по крайней мере мне не известна такая формулировка), но приходит к тому, что вообще в идеальном плане мы имеем дело не с удвоенными вещами, а с некими формальными категориями. В отличие от Платона, который просто-напросто удваивал мир — мир сущий и мир идей, у Аристотеля возникает идея формы и содержания. И поэтому по отношению к истине и по отношению к тому, что находится за пределами чувственного эмпирического познания, Аристотель предлагает применять категории. Категории не имеют репрезентации в мире вещей. Категории схватывают скорее отношения, события, модальности, но не вещи. Аристотелевское учение о категориях содержит принципиальное отличие от платоновского натурализма, онтологизации идей, и выводит идеальный план за границы «вещности».

И все эти категории так или иначе априорны. Поэтому Аристотель прописывает целый ряд категорий и затем дополняет этими априорными категориями априорные же правила комбинирования идей, связанных с вещами. Идеи, связанные с вещами, он помещает в силлогистику, комбинируя их, но при этом сами силлогизмы строятся на основе применения априорных категорий. Туда же помещаются родовидовые отношения и т. д. И поэтому для Аристотеля и аристотелизма в чистом виде несущественны были бы те

проблемы, которые волновали схоластов относительно онтологического существования общих понятий. Для Аристотеля это всего-навсего априорные категории, которые задают определенную познавательную сетку — через это всё мы видим и воспринимаем тот или иной мир.

Но здесь же необходимо вспомнить — не по отношению к Аристотелю, а продолжая набор ответов на то, каким образом устроен идеальный план, — про язык. Сам по себе естественный язык представляет ответ на те вопросы, про которые я говорил выше. Фактически, наличие языка само по себе для большинства людей является ответом на эти вопросы, в частности про интерсубъективную коммуникацию. Как возможно людям понимать друг друга? Они разговаривают, пользуются общим языком. И долгое время вне философии все эти вопросы — даже если они возникали — и закрывались языком, до тех пор, пока уже современники Канта (например, Гумбольдт) не начали обсуждать саму по себе сферу языка как сферу идеального плана. Ведь фактически, когда мы что-то соображаем, когда мыслим, задаем вопросы, проблематизируем и т. д., мы являемся заложниками того языка, которым пользуемся.

Необходимо еще вспомнить, что серьезным шагом в ответе на поставленные вопросы является *идея трансцендентального единства апперцепции* у Канта. Он предлагает эту категорию в качестве ответа на вопрос «Как возможна интерсубъективная коммуникация?». А дальше он вынужден — так же, как должен был бы делать я и любой другой, оказавшийся в такой ситуации, — произвести модернизацию. Кант фактически обращается к Аристотелю за тем материалом, которым потом наполняет понятие «трансцендентальное единство апперцепции». В частности, он говорит о категориях. Но при этом подразделяет категории

на несколько уровней. И когда Кант обсуждает категории рассудка, то он, в общем, проделывает ту же самую работу, что и Аристотель. Но проделывает ее гораздо рефлексивнее, понимая, по отношению к чему он это делает. Я бы сказал, что Кант, наполняя трансцендентальное единство апперцепции категориями рассудка, рассудочной деятельности, дает первую развитую структуру идеального плана.

Гумбольдтовское понимание языка стало возможным благодаря наличию идеи трансцендентального единства апперцепции. Фактически язык и обеспечивает это единство апперцепции. И поэтому говорится, что это язык овладевает человеком, и язык или категории, с помощью которых люди общаются, хранятся не в человеке, и в этом смысле они оторваны от опыта: не надо щупать колонну, чтобы пользоваться словом «колонна». Большая часть вещей, свойств, отношений, событий, фактов, которыми мы оперируем в виде их знаков в языке, не даны человеку в опыте, то есть он не встречался с этими вещами. Когда язык овладевает человеком, человек через язык способен и к интерсубъективной коммуникации, и к превращению частного, локального в общее через соответствующую грамматику. Удержание содержания, трансляция его и все прочие ответы из этого получаются.

Еще одна линия поиска ответов на поставленные вопросы — то, что тянется от Абеляра к феноменологии, — это пресловутая *идея сознания*. Она тоже была идеей, с помощью которой Абеляр пытался снимать противоречие в ответах на эти вопросы, которые рождались в схоластике.

Еще одну идею стоит упомянуть — это *идея энциклопедии*, которая по большому счету рождается из доведенного до предела эмпиризма и сенсуализма. И для того, чтобы сподвигнуться на создание энциклопедии, необходимо

проделать целый ряд процедур, которые характерны для философии, которая реанимировала в качестве способности познания опыт. И тогда опыт определенным образом перетрактовывает знания, эти знания фактически складируются в некотором идеальном плане, и здесь сенсуализм или эмпиризм смыкается с Платоном, но только через обратные процедуры. Если у Платона мимесис заставляет припоминать стабильные, статичные идеи, покоящиеся в мире идей, то бэконовский, берклианский и прочий эмпиризм проделывает обратную процедуру обобщения чувственного опыта, особенно в формах научного или квазинаучного познания. Это приводит к открытию фундаментальных вещей, фундаментальных законов природы, которые складываются и систематизируются в некоторой энциклопедии как неизменные, абсолютные истины.

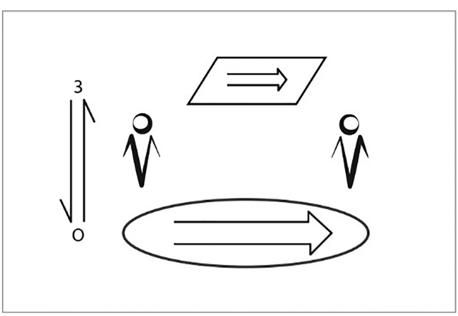
И последняя идея, которую надо бы упомянуть в ответе на то, каким образом устроен или структурирован идеальный план, — это *идея системы, или теория систем* в ее СМД-трактовке.

Итак, в целом можно обозначить две развитые формы структурирования идеального плана: это трансцендентальное единство апперцепции у Канта и система, или теория систем в СМД-подходе, а промежуточным (или связующим) звеном является *идея схемы*.

Идея схемы — это идея конструкции, совмещающей в себе, с одной стороны, априорные качества категорий, а с другой стороны, позволяющей наполнять ее неким посюсторонним эмпирическим или иным материалом. Идея схемы как формы организации знания и представление о системах на сегодняшний день являются, наверное, самыми развитыми представлениями о том, каким образом можно рассказать про

устройство идеального плана. Но даже, несмотря на развитость этих представлений, здесь остается целый ряд проблем.

Первая по-прежнему связана с гераклитовской проблемой, то есть с изменчивостью. Фокус ведь состоит в том, что всякий раз вопросы истинности, универсальности, абсолютности предполагают, что то, с помощью чего мы определяем, задаем истинность, универсальность, абсолютность, должно быть не подвержено какому-то изменению. Да и сама по себе теория систем и крайний, противоположный теории систем случай, естественный язык, — и то и другое является изменчивым и пополняемым. Таким образом, мир идей, или аристотелевские категории, и даже кантовское единство апперцепции используются для познания или обеспечивают познание. Диалектический материализм, построенный на гегельянстве, или ленинская теория отражения — они обеспечивают другое устройство, когда неизменным является мир, а изменчивым является знание. Примерно на той же самой идее строится и попперовская научная методология с ее идеей фальсификации, верификации и т. д. А мы должны говорить об изменчивости в практической деятельности субъектов, участвующих в философствовании (практика и философа), и об изменчивости в идеальном плане (*схема 3*).



• *Схема 3*

Идеальный план как рабочее пространство, не как критерий или аргумент в установлении истины, а как то, с чем работают, эта идея, при всей

ее простоте, я бы сказал, несколько вызывающа. Она порождает некоторую проблемность и даже нервозность.

Например, вспомним многочисленные споры о чистоте языка. Если язык задает это самое пресловутое трансцендентальное единство апперцепции и коммуникация и взаимопонимание между людьми возможны только в силу того, что мы пользуемся или сопричастны одному языку, — то как можно допустить, чтобы язык менялся и развивался? Мы тогда утратим возможность коммуникации. Пресловутая история о Вавилонской башне ведь как раз про это и говорит. Если языки будут меняться достаточно интенсивно, то мы утрачиваем возможность понимания. Люди это наблюдают на примере молодежных арго, сленгов, региональных языков, которые возникают, и это порождает целый ряд всяких неудовлетворенностей, сродни той самой ситуации, с которой сталкивались Гераклит и Платон: мир портится. И борьба за чистоту языка сродни консервативно-политической установке Гераклита и Платона на возвращение мира к его исходному состоянию. И как только такая установка принимается всерьез, сразу же меняется картина мира. Это значит, что мы должны допустить существование некоего абсолютного языка. А допуская изменчивость языка, мы должны терпимо относиться к разного рода языковым искажениям и тем самым терпеливо относиться и к возможности непонимания. И это порождает целый ряд этических, если хотите, установок.

Но вернусь к языку: то, как он устроен, задает структуру идеального плана. Эта структура, с одной стороны, бесконечна (как естественный язык), с другой стороны, она в этом смысле бесплодна. Она дает нам возможность понимать, но ограничивает нас в возможностях работы с этим идеальным

планом. Понимать мы друг друга будем, но сможем ли что-то сделать — трудно сказать.

Итак, я обозначал некоторые полюса в тех или иных формах структурирования идеального плана: от языка, просто как естественного языка, к теории систем. При этом утверждаю, что самые современные представления структуры идеального плана — это теория систем. Вообще, работая с идеальным планом, мы находимся как бы на таких качелях: от нарративности, просто описательности, к деятельности и программированию, в котором сейчас сходятся возможности изменчивости всего. Мы знаем, что идеальный план меняется, но что будет и в идеальном плане, и в изменяющемся мире знать не можем. А жить с этим достаточно сложно. Потому что представьте себе, что мы живем в спокойном мире, рассуждая и философствуя, только постольку, поскольку вещи в этом мире ведут себя предсказуемым образом. Если бы они начали вести себя не так, как мы привыкли, нам пришлось бы как-то изощряться, нервничать, дергаться и т. д.

Окружающий нас мир, обжитой мир, в общем-то, предсказуем. А сама установка на изменчивость мира («нельзя дважды войти в одну реку») как раз ведет к отрицанию возможности привычного мира. И мы должны быть готовы к тому, что мир во всех его проявлениях может вести себя не так, как вел себя до сегодняшнего момента, того момента, про который у нас есть опыт.

Попытка задать стабильность и неизменность в одной из частей мира есть желание людей сделать возможными прогнозы с тем, чтобы убрать нервозность и полную неуверенность в завтрашнем дне. Люди пытаются найти фундаментальные законы, позволяющие предсказывать, например, погодные явления. Или, например, управлять людьми, предсказывать

их поведение. И вот как только мы понимаем, что ни одна из составляющих мира не является стабильной, — значит, ни одна из них не позволяет делать прогнозы в другой. Но о прогнозах и их возможности поговорим в другой раз, а на этом я закончу свое рассуждение об устройстве идеального плана.

Лекция 11.
К конструированию мышления

Порядок задавания вопросов

В предшествующих лекциях я задавал основные конструктивные элементы для того, чтобы из них начинать складывать представления о мышлении. Сегодня мне хотелось бы подступиться к обсуждению этих представлений. И начну я с порядка вопросов, которые мы задаем, чтобы начать рассуждать о мышлении, «*Что?*» или «*Как?*». От того, какой из вопросов задается первым, а какой вторым, зависит и то, как мы берем, как схватываем мышление.

В истории философии мышление называлось разными именами. Некоторыми мудрецами «осевого времени» мышление рассматривалось как один из элементов построения мира. Так милетская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен как ее наиболее яркие представители), затем Гераклит (это уже из ионийской философии) брали в качестве первооснов мира какие-то стихии. Правда, они брали не стихию, которая чувственно схватывается и присутствует в опыте, а, скорее, формальную, умопостигаемую категорию. Анаксагор в качестве такой первоосновы мира полагал *нус*. Его можно считать одним из историко-философских имен мышления. В качестве другого имени можно вспомнить греческий *логос* во всем многообразии его значений. Есть *логос* как корень слов «логика» или «мисология» со значением, апеллирую-

щим к представлениям о разуме. Другое значение слова «логос» — слово. Например, написанное по-гречески Евангелие от Иоанна начинается так: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (In principio erat Verbum (Вульгата) — и это переводится как «В начале было слово»). Кроме того, мышление называли разумом, интеллектом, умом, мудростью. Все эти названия так или иначе указывали на область поиска в рассуждениях про мышление. И когда (вслед за Анаксагором) *нус*, или (вслед за Иоанном) логос, мы кладем в основание мира и выводим из него, как из основания, весь мир, происходит онтологизация, субстанционализация мышления. То есть мышление мыслится как некая субстанция, по отношению к которой справедливо спрашивать: что это такое, как оно выглядит, как оно устроено?

Затем эта традиция обсуждения мышления «как оно есть» продолжается уже в Новом времени. В попытках построить систему мира Декарт или Спиноза тоже начинали с субстанционального подхода. Например, в декартовском дуализме мышление полагалось как одна из двух субстанций, из которых состоит мир (материя и мышление). Спиноза полагал мир не двойственным, или дуалистичным, а единым, монистичным, но противопоставлял два атрибута этого мира: мышление и протяженность. Здесь мышление рассматривается уже не как самостоятельная субстанция, но как свойство некой субстанции. Но по отношению к этому свойству, фундаментальному и смыслообразующему, возможны практически те же самые интеллектуальные процедуры и операции, что и по отношению к субстанции как таковой. Можно интересоваться: чем оно есть, в чем состоит и как устроено?

И я (может, в силу недостаточного знания) не могу найти в истории философии, в истории человеческой мысли такого времени, когда рассуждение про мышление начиналось

бы не с онтологической, а с логической постановки вопроса. Соответственно, когда я говорю, что подходы к мышлению, наше схватывание мышления определяются последовательностью вопросов, которые мы задаем по отношению к нему («Что?» или «Как?»), то это реконструкция логическая, а не историческая. В истории философии, которая мне известна, всякий мыслитель, который начинал рассуждать о мышлении, уже имел дело с неким обширным, развитым или приблизительным и контурным представлением о мышлении. Но мы можем «обнулить» всё наше знание и обратиться к радикальному сомнению, как в свое время делал Декарт по отношению к бытию. Если представить себе, что мышление для нас — это некая идея, отвечающая на рассогласование двух суждений, то мы можем спросить себя: а что это такое, как оно устроено, как оно функционирует и т. д.? И, задав вопрос, мы обязательно попадаем в лапы субстанционализма, так или иначе овеществляем мышление, начинаем иметь дело с ним, как с тем, что существует объективно без нас. И тогда мы сразу начинаем его изучать как нечто объективное, вне нас положенное. Я бы ни в коем случае не стал бы отрицать целиком и полностью такое представление о мышлении, которое возникает при постановке этого первого вопроса.

Но возможна и другая постановка вопроса. Мы можем сначала спросить себя: как мы мыслим, как вообще надо мыслить, как мыслить правильно? Как только мы ставим вопрос таким образом, то понимаем, что он не может относиться к субстанции, которая существует сама по себе. Можем ли мы спросить, например, про землю или про воду, воздух: «Как течь воде?» Нет. Вопросы про то, как мы мыслим, как мыслить правильно, сродни вопросам «Как мы ходим, как мы читаем?», «Как читать правильно, как ходить правиль-

но?». И в ответах на эти вопросы возникают разные школы ходьбы, разного рода представления о том, как читать быстрее или как лучше понимать прочитанное и т. д. Но вот еще что важно. Как только мы первым задаем вопрос «*Как правильно* читать?», то чтобы на него ответить, нам может потребоваться разобраться с тем, *что* есть чтение. Но когда вопрос «Что?» задается вторым, мы начинаем рассматривать чтение как процесс, как умение, как некие предписания. И мы понимаем, что в зависимости от того, *как мы организуем чтение, тем оно и будет*. Если же мы сначала спрашиваем о том, *что* есть чтение, тогда «правильное» или «неправильное» чтение зависит не от того, какие правила мы для этого создадим, установим, сконструируем, а от некоторого объективного значения того, *что* есть чтение.

Надеюсь, что эта, с одной стороны, простая, а с другой стороны, сложная мысль пока понятна.

Итак, мое утверждение состоит в том, что *от последовательности постановки этих двух вопросов зависит наше отношение, наш подход к мышлению*. Когда мы спрашиваем сначала: «А как мы мыслим и как мыслить правильно?» — а потом, отвечая на этот вопрос, задаемся вопросом: «А как оно (мышление) устроено?», то такая последовательность позволяет нам относиться к мышлению как к тому, что люди создают своими усилиями. Так мы берем, схватываем мышление как *технику*, как конструкцию, которую можно собрать. После того как она собрана — по определенному плану, по определенному замыслу или без плана и замысла, но тем не менее с некой логикой — мы можем начать изучать ее точно так же, как можем изучать всё созданное человеком, например искусство или архитектуру. Понятно, что архитектурные сооружения — это не природные объекты, которые возникли сами по себе, поэтому изучают их не

так, как изучают природные объекты. Когда мы видим природные сооружения, заходим в пещеру и видим там чудесные своды, которые человек при всем желании сотворить не мог, мы можем спрашивать себя: а как они возникли, вода ли размыла породу, произошли тектонические сдвиги или еще что-то? По отношению к архитектуре нельзя спросить, по каким причинам из простейших перекрытий и потолка возникли купола, какова была их эволюция. В этом случае мы задаемся другими вопросами: каков был замысел архитектора, каково назначение тех или иных деталей конструкции и т. д.? Потом мы можем доходить до вопросов «А как это вообще держится, как это возможно?» И только после этого мы начинаем обращаться к некоему субстанциональному знанию — знанию о природе камней, дерева, материалов, знанию геометрии и т. д.

Так вот, с мышлением мы должны обходиться не как со сводами пещеры, а как со сводами арок, куполов и т. д., как с тем, что собрано и создано людьми, а не существует само по себе. Это очень важно, и из этого вытекает целый ряд фундаментальных вещей. И первое, что нам необходимо рассмотреть, — это типы мышления.

Типы мышления

Если мы рассматриваем мышление как субстанцию, то в мышлении должно быть нечто единое, инвариантное, не зависимое от того, кто мыслит, как мыслит, в какую эпоху и т. д. И древние греки, и китайцы, и мы должны мыслить сходным образом, несмотря на разницу языков, времен, культур и прочего. Если мы относимся к мышлению как к технике, тогда мы можем выделять различные типы или виды мышления.

Здесь можно обратиться к аналогии с языком. Когда маленький ребенок, который приступает к обучению чтению, спрашивает: «Как правильно читать?» — для ответа на этот вопрос нам необходимо изложить алфавит. И нередко ответы на такие простейшие вопросы, ответы типа «алфавит», начинают приниматься людьми за нечто существующее в мире в единственном и неизменном виде. Поэтому ребенок, научившийся читать с помощью алфавита, некоторое время думает, что все языки устроены именно таким образом. Соответственно, и чтение представляется ему только буквенным, слоговым, таким, как в индоевропейских языках. И только потом он узнает, что бывает не только буквенное письмо, но и, например, иероглифическое или через пиктограммы. Он может узнать, что языки могут быть устроены в соответствии с письмом и чтением. Европейцу, чтобы читать на языке, точно нужно предварительно разговаривать и аудировать, то есть говорить и слышать. В случае с иероглифическим письмом такой способности вовсе не требуется. Для того, чтобы читать по-китайски, нет необходимости знать мандаринский или ханьский диалект. То есть можно говорить на двух разных живых языках, которые совершенно не похожи друг на друга, и не понимать ничего, но при этом читать одни и те же тексты, одни и те же книги, можно даже писать письма друг другу.

Итак, то, что мы знаем и понимаем про мышление, является навязанным нам последовательностью вопрошания и ответов на вопросы. Соответственно, всякий раз нужно разбираться, что в этой последовательности первично, что вторично, и, думаю, что часто ответы приходят до того, как мы сформулирует вопрос, отрефлектируем эту последовательность. Когда так происходит, мы становимся заложниками описания мира. Карлос Кастанеда устами дона Хуана раз-

венчивал представления о мире у юного ученика Карлоса, совершая постоянно какие-то фокусы или ставя его в сложные ситуации, из которых следовал какой-то фантастический и неожиданный выход. И дон Хуан всегда посмеивался и говорил: «Ну а почему, собственно, то, что случилось с тобой, ты воспринимаешь как нечто необычное, из ряда вон выходящее?» На что Карлос всегда отвечал: «Ну а как же? Иначе и быть не может, мир же так устроен». А дон Хуан спрашивал: «Что ты можешь знать о мире, если тебе передано описание этого мира и ты живешь в этом описании, а не в самом мире?» Карлосу было очень трудно примириться с необычными результатами, которые получаются в обычных ситуациях. И это было основанием для дона Хуана говорить, что описание мира, членом которого ты, Карлос, являешься, не абсолютно.

И вот все мы так или иначе являемся членами такого описания мира, воспроизводимого культурой, в котором всё, что мы знаем и думаем про мышление, может, вовсе и не соответствует действительности, какой она есть.

Итак, мышление — в моем подходе, в моей философии, которые я здесь разворачиваю — есть конструкция, или техника, которая может под собой иметь некие неконтролируемые нами основания естественного происхождения, но они не имеют отношения к сути техники, потому что являются всего-навсего элементами, из которых мы складываем эту конструкцию. Приведу еще одну аналогию. Мы можем считать, что у любого движущегося или самодвижущегося механизма должны быть колеса. Если мы сталкиваемся с резиновыми надувными колесами на велосипедах, на современных автомобилях и т. д., мы не должны абсолютизировать этот конструктивный элемент и предполагать, что у любого самодвижущегося механизма колеса должны быть

непременно резиновыми. Ведь паровозы по рельсам бегают без резиновых колес, танки двигаются без резиновых колес, ну а «колеса» в старых телегах были вообще больше похожи на подкованные копыта лошадей, чем на современные колеса.

Точно так же с любой техникой: в зависимости от того, какой мы берем принцип сочетания, сочленения конструктивных элементов, соответствующим ему будет принцип выбора материала конструктивных элементов. *Поэтому мышления должны быть разные, в зависимости от того, как они сконструированы*. И вопрос «Как мы мыслим?» должен задаваться по отношению к тому, с каким мышлением мы имеем дело.

Понимаете, можно спросить, как мы ходим, как правильно ходить. Обычно такой вопрос в обыденной ситуации не вызывает каких-то метафизических размышлений. Когда я спрашиваю: «Как мы ходим? Как правильно ходить?» — у 99%, наверное, даже не возникает встречного вопроса: «А на скольких ногах мы должны ходить?» Одно дело хождение на двух ногах, а другое дело — когда человеку отрезали ногу и ходить надо учиться. Обучение уже предполагает вариативность, не говоря уже про другие технические вещи, например, как научиться водить некоторые транспортные средства. Даже летчик, который умеет управлять самолетами, не всегда управится с вертолетом. Ответ на вопрос о том, как нечто правильно делать, зависит от той конструкции, которую мы собрали для того, чтобы с ее помощью это делать.

Вот по аналогии с вертолетами и другими движущимися средствами можно сказать и про мышление. Когда мы задаем по отношению к мышлению этот простой и понятный вопрос «Как правильно мыслить?», то легко выходим на допущение того, что правильно мыслить по-китайски и правильно мыслить по-древнегречески — это разные вещи.

И перед тем как учиться мыслить правильно, мы должны определиться, будем ли мы учиться мыслить правильно по-китайски или по-европейски. А вот если бы последовательность вопросов была другой, то тогда эту мысль, эту идею допустить очень трудно: как может существовать какое-то правильное китайское мышление, отличное от европейского мышления? Ведь оно должно быть устроено одинаково, это же субстанция или атрибут некой субстанции, человека как такового, например.

Мышление — это техника, это конструкция, поэтому мышлений может быть много. А значит, и однозначно ответить на вопрос, как мыслить правильно, не указывая, относительно какой конструкции задается этот вопрос, нельзя.

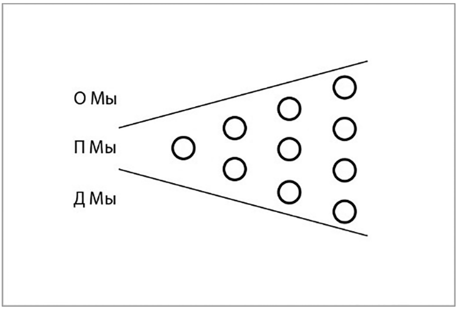
На самом деле эта версия настолько не банальна, что даже методологи, которые делают мышление основным предметом своего размышления и работы, время от времени сбиваются на первичность субстанциональности мышления. Более того, я уже оговорился вначале, что я всё же не могу выставить категорических возражений против субстанциональности мышления. Может, она и есть. Более того, я сам, когда мне приходится рассказывать про мышление, рассказываю о том, что мне знакомо три типа мышления[33]: субстанциональное мышление, или онтологическое, профессиональное мышление и Dasein-мышление. И то, что говорится про онтологическое мышление, — это категория с минимумом содержания. Про существующее онтологическое мышление мы можем сказать лишь одно из двух: оно либо существует, либо не существует. И в общем ничего другого сказать про это мы не можем. А если начинаем что-то про это говорить, то мы начинаем

---

[33] Мацкевич В. Мышление // Всемирная энциклопедия: Философия. Мн., 2001.

фантазировать, и к разряду таких фантазий относятся любые фантазии на предмет обустройства мира как такового.

Другое дело — профессиональное, или предметное, мышление. Как только мы попадаем в зону профессионального мышления, мы понимаем: профессии разные, и мышления поэтому тоже разные. Здесь следовало бы говорить не только о профессиональном мышлении, но и о мышлениях разных культур, цивилизаций (китайское, европейское и т. д.). Уже на уровне профессионального мышления мы имеем дело не с мышлением, употребляемым исключительно в единственном числе, а с мышлением, которое обязательно употребляется с маленькой буквы и во множественном числе — «мышлен*ия*» *(схема 1.1)*. Мышление китайца отличается от мышления математика. Мышление математика отличается от мышления древнего грека. Но фокус состоит в том, что и там, на пути с профессиональным мышлением, нас подстерегают определенные неприятности. Например, китаец может быть математиком? Может. На том основании, что один математик еврей, а другой китаец, может возникать соблазн сделать вывод, что мышление одно и не знает разницы между китайцами и, например, европейцами. Существуют ли китайские методологи в природе, я не знаю, но, если бы они существовали, они мыслили бы не так, как мы.



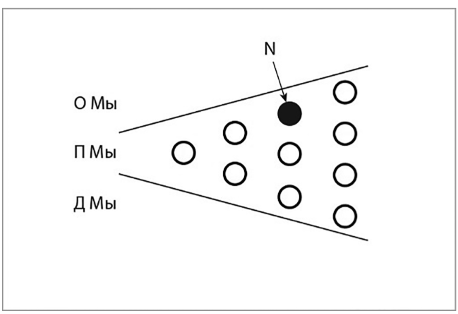
• *Схема 1.1*

• *О Мы — онтологическое мышление,*
П Мы — предметное мышление,
Д Мы — Dasein-мышление

Но фокус или неожиданность, которую нам подбрасывает

история философии, состоит в том, что в Китае нет логики, китайцы не нуждаются в логике. Но то, что нет логики, является ли это основанием утверждать, что у них нет мышления? Это так же, как с алфавитом. Алфавита у них тоже нет, однако они читают. Методологическое мышление в этом смысле мы тоже должны отнести к профессиональному, или предметному, мышлению.

Как предшествующие формации, или формы, мышления настаивали на своей правильности? По большому счету, они все так или иначе исходили из платоновского представления о мышлении. То есть они утверждали, что из многих существующих на этом уровне предметных мышлений наше лучшее, потому что соответствует некоторому небесному мышлению (норме — N), лежащему там, в платоновском мире, где субстанция существует *(схема 1.2)*.



• *Схема 1.2*

Мы такой апелляции себе позволить не можем. Я, по крайней мере, не могу. Я должен сказать, что раз наше мышление находится среди предметных мышлений, а здесь все мышления суть конструкции, то мы можем говорить только о том, что наша конструкция лучшая по каким-то параметрам и основаниям. Соответственно, *сравнивая разные типы мышления, или разные конструкты мышления, мы должны всякий раз задавать параметры для сравнения.*

И если про профессиональное, или предметное, мышление я могу сказать, что предмет (профессиональный предмет,

научный предмет) — это и есть тот конструкт, с которым мышление соотносится, то что является аналогом предмета по отношению к китайскому мышлению? Здесь очень сложно сказать. И эта сложность связана уже с деконструкцией и вопросами про технику.

Профессиональные мышления создавались, как создавались мотоциклы, автомобили и т. д.; у мотоциклов, автомобилей есть даже авторство. Но совсем иное дело — колесо. Поиски изобретателя колеса вряд ли приведут к чему-то путному. И вот культурные, цивилизационные мышления создавались неким сходным, квазиестественным образом, они как бы вырастали. Но от этого они не перестают быть конструктами.

И теперь мне необходимо разобраться, собственно, с конструкцией мышления.

Сборка конструкции мышления

Я уже начинал говорить, что область моего интереса — мышление — в разные времена разными философами называлось разными именами: нус, логос, разум, интеллект. Также я говорю, что то, что я называю мышлением, является конструктом, или системой, сложенной из некоторых элементов. Но как тогда с этим конструктом соотносятся те вещи, которые мы относим к естественным способностям человека — ну, скажем, к уму или сообразительности?

Есть такая порочная практика: когда некоторые сложные явления рассматриваются как конструкты, или системы, то сначала выделяют системообразующие элементы, а затем происходит отождествление этих элементов с самой системой. Например, естественная способность человека к контаминации впечатлений, которую мы иногда называем умом (а

в контексте моего изложения она является всего лишь конструктивным элементом мышления), некоторыми мыслителями, учеными полагается как системообразующий элемент мышления. А дальше начинается отождествление этой способности с мышлением как таковым. И на этом базируется большая часть психологических учений о мышлении.

Первоначальное и самое правильное, с моей точки зрения, психологическое учение о мышлении состоит в том, что мозг выделяет мысль — так же, как печень выделяет желчь. Правильное — в смысле непротиворечивости и исходной органичности суждения, не выдерживающего, конечно, проверки, верификации, фальсификации, но тем не менее оно является достаточно живучим и распространенным в психологии. Аналогично мне уже приходилось обсуждать в критике педагогики идею способностей, которая сродни химической теории флогистона. Это тот самый случай, когда мы всякое проявление какого-то соединения начинаем объяснять наличием в соединении некоего вещества, которое выступает главным атрибутом этого соединения.

Более спорные с точки зрения логической последовательности и чистоты психологические учения отталкиваются не от субстанциональности этого свойства (мышления) у человека, а апеллируют к процессуальности. Например, изучают это свойство (мыслить) не как оно есть, а изучают, как устроен процесс, например, ассоциаций. И возникает в рамках сенсуализма и эмпиризма целое направление — ассоцианизм, которое начинает разбирать принципы и операторы ассоциации идей. И не очень поймешь, чего в этих подходах больше — логики или «материаловедения», потому что там предлагаются чисто логические конструкции и сочленения, сочетания, комплексирование ассоциирования идей (например, ассоциация по смежности, ассоциация идей по времени), а

потом они эмансипируются от психологии и становятся основой для тех, кто озабочен собственно техническими вопросами. Например, ТРИЗ (теория решения изобретательских задач) строится на ассоцианистской линии представлений о мышлении, где в разных техниках придумываются ассоциации каких-то несовместимых, казалось бы, идей.

Я не буду рассматривать все психологические представления о мышлении, но особого внимания заслуживает версия, которую развивал мой учитель Лев Веккер, состоящая в том, что мышление находится в ряду других психических процессов, каждый из которых описывается триадой: пространственно-временная структура, модальность и интенсивность. Этим все психические процессы сходны. Но мышление занимает особую позицию. Оно, надстраиваясь над процессами воображения, представления, высших форм восприятия и т. д., представляет собой процесс перевода с языка на язык. Например, с языка образов на язык символов или с языка одних символов на язык других символов. Веккер трактовал и понимал мышление именно как процесс перевода в характеристиках пространственно-временной структуры. Такое представление о мышлении позволяет инкорпорировать в себя все ассоцианистские представления. Модальность здесь связывается с различием природ, характера языков, а интенсивность — это собственно эффективность и способность перевода.

Другое представление о мышлении, которое тоже выводит за пределы психологии, развивалось Вюрцбургской школой. В отличие от Веккера и большинства других психологов, это представление не ставит мышление в ряд других психических процессов, а полагает мышление фундаментальным свойством человеческой субстанции, человеческой природы. Для вюрцбурцев мышление является таким же первичным

процессом, как и процесс ощущения, сенсорика и перцепция. И если перцепция надстраивается над сенсорикой, то для мышления основой является восприятие идей, идеальных сущностей и т. д., которые никак не связаны с образно-чувственными прототипами ощущений и восприятия.

Мышление, которое схватывается представлениями в рамках логики, тоже предполагает техническую операцию и не привязано к какой-то природной субстанции. Если в логических рассуждениях требуются какие-то субстанциональные вещи, то они выносятся за скобки техники. Так в логике может идти обсуждение езды на *универсальном* транспортном средстве, без обращения отдельно к езде на велосипеде, отдельно на автомобиле. Логика выводит некие общие закономерности езды как таковой. И те или иные логики, которые пытались строить — будь то формальная силлогистика Аристотеля или затем Булева алгебра и многие другие логики, так или иначе исходят из этого. Но для такой работы они должны построить себе соответствующие символические языки, в которых задать структуру идеального плана, ну и уже саму технику и описание всех процедур относить к идеальному плану.

Содержательно-генетическая логика в этом отношении делает шаг вперед по отношению к другим логикам. Она обсуждает не только языковые оперирования с теми или иными конструкциями, а начинает связывать между собой *мир означающих* символов — имен, обозначений, в котором производятся одни процедуры, и *мир означаемых*, с которыми производятся и осуществляются иные процедуры. Содержательно-генетическая логика имеет дело со всеми четырьмя отношениями между означаемым и означающим: с отношением внутри знаков и символов; с отношением внутри вещей, которые репрезентированы знаками и символами; с

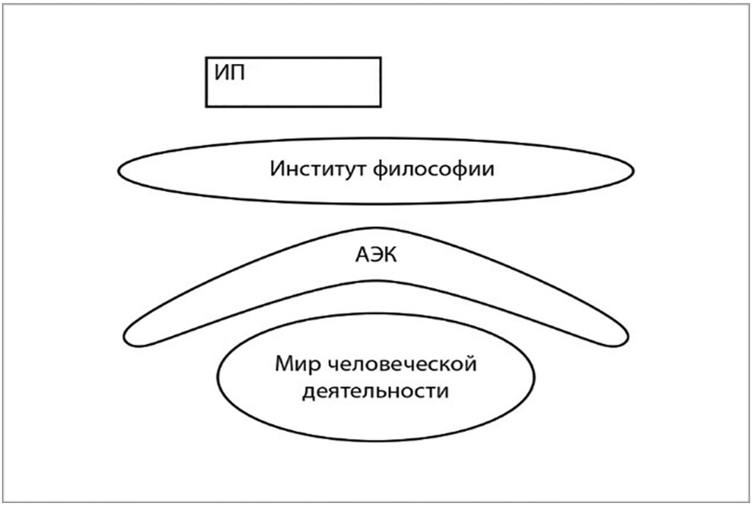
отношениями — прямыми и обратными — между процедурами в знаково-символическом плане и в предметно-вещественном плане.

Так или иначе все эти представления о мышлении в той или иной степени характеризуются двумя стратегиями. Первая — это сведение субстанции мышления к субстанции системообразующего элемента (грубо говоря, объявление мышления человеческим интеллектом или умом, и соответствующее изучение). Вторая — это редукция к одному или нескольким конструктивным элементам, как это бывает в тризовских и развитых логических представлениях о мышлении.

Нам же необходимо рассмотреть конструкцию, или конструкт, мышления без таких редукций. Для этого я бы предложил посмотреть на материал предшествующих лекций, на введенные и упомянутые в них идеи и представления *как на конструктивные элементы*, из которых мы можем собирать мышление.

Это идеальный план и всё, что с ним связано, — это атрибутивно-эмпирический комплекс человеческой деятельности, который «накрывает» собой феноменальный мир, и это некоторая социальная структура, которая описывается как институт философии *(схема 2)*.

Я назвал очень грубо этих три блока, а в них располагается еще много-много всяких конструктивных элементов, но сейчас я еще немного и специально выделил бы в этом ряду конструктивных элементов идеи. С одной стороны, когда я рассматривал идею в институте философии, она там описывалась метафорически, как солнечный зайчик и т. д. Можно еще рассмотреть ее, как ниточку с иголкой, которая сшивает разные лоскутки, разные конструктивные элементы в целое. Это важно, ведь, когда мы говорим о конструкциях, мы не можем игнорировать клей, нитки, то есть конструк-



• *Схема 2*

• *ИП — идеальный план, АЭК — атрибутивно-эмпирический комплекс*

тивные элементы, позволяющие сшивать другие элементы, и не должны исключать их из набора конструктивных элементов. Исключение их из рассмотрения является достаточно распространенной ошибкой.

С другой стороны, идея является очень важной частью этой конструкции, особенно когда мы рассматриваем мышление и понимаем роль и значение индивидуальности в нем. Я вернусь опять к аналогиям, или к метафорам, про техники. Можно ли научиться ездить на велосипеде теоретически? В принципе, есть какие-то сложные виды техники, которые легко осваиваются «по книжкам и картинкам». Даже самолетом, наверное, можно научиться управлять теоретически.

Но есть вещи, в которые мы вплетены на уровне почти чувственно-материального участия в них. То есть, для того чтобы научиться балансировать на велосипеде, надо балан-

сировать на велосипеде. То же самое с плаванием. Чтобы научиться плавать, нужно выплывать. Чтобы научится правильно мыслить, нужно начать мыслить. И вот идея, возникающая фактически в философском разговоре, связывает индивидуальность участников. И это участие в мышлении порождает или начинает собирать конструкцию мышления.

На этом я пока завершу, но мы еще вернемся к этой конструкции.

Лекция 12. Радикальный идеализм: идеация и онтологизация

«Почему мы до сих пор не мыслим?»

В начале 50-х годов XX столетия в публичной лекции по радио Мартин Хайдеггер задавался вопросом: «Почему мы до сих пор не мыслим?» И я сегодня хочу начать рассуждение, отталкиваясь от этого вопроса. И первым проблемным местом, которое необходимо обсудить, является здесь местоимение «мы». Какое имя можно поставить вместо этого местоимения? «Мы» может относиться к некой большой общности людей. О ком говорил Хайдеггер? Возможно, «мы» — это нация или человечество, учитывая контекст лекции Хайдеггера. Он произносит ее в Германии, и думающие немцы должны были бы относить это на счет немецкой нации. Для меня же, учитывая всё, что я говорил об институте философии, эта интерпретация «мы» такова: мы, то есть нация или человечество, не мыслим в силу недостаточной сформированности или развитости института философии. Ведь тот институт философии, который я обсуждал на протяжении нескольких лекций, соразмерен или относится к такому мыслящему субъекту, который может охватываться такими категориями, как нация, человечество или аналогичными культурно-языковыми, региональными общностями. И я бы и ограничился таким ответом. Хотя можно было

бы рассмотреть специально аналоги института философии, которые обеспечивают мышление в системах деятельности, например в каких-то профессиональных областях или в научных дисциплинах, которые сформировались именно как интернациональные или наднациональные институции, но в данном случае это для меня не является актуальным.

Более важным в логике разворачивания этих лекций является второй вариант содержательного наполнения местоимения «мы» в исходном вопросе. Когда я слышу этот вопрос Хайдеггера — «Почему мы до сих пор не мыслим?», я могу трактовать «мы» не как некую человеческую общность, а как чисто собирательный термин, который относится к совокупности человеков или к той пресловутой индивидуальности, о которой я говорил. Я полагаю, что люди, которые приходят сюда и готовы слушать мои рассуждения про философию и мышление, должны относить этот вопрос лично к себе. Когда они слышат что-то про «мы», они могут подумать: «Так я же — часть этого "мы", и это относится ко мне». И я сейчас буду разбираться с этим хайдеггеровским вопросом в той трактовке этого местоимения, где «мы» есть всего лишь обозначение для большой совокупности людей, для которых это вопрос может быть актуален.

При этом хочу напомнить, что я не могу соотнести мышление как таковое с одним человеком. Мне несколько раз приходилось повторять специально, что мышление интерсубъективно, и нельзя говорить, что «я мыслю». Я могу участвовать в мышлении. А само по себе мышление больше, чем человек. И поэтому субъектом мышления выступают, например, институт философии в сформировавшемся виде или что-то вроде той восьмерки позиций философов и практиков, которую я рисовал в первых своих лекциях. И тем не

менее, помня это, мы всё равно можем проинтерпретировать и понять этот вопрос как относящийся к самому человеку.

Когда останавливается поезд или автобус, наполненный пассажирами, и кто-нибудь, проснувшись, вдруг спрашивает: «А чего это мы стоим, а чего это мы не едем?» — возникает ситуация, внешне похожая на нашу. Но на самом деле невозможно одному пассажиру в автобусе, который остановился, не ехать. И разве что сумасшедший, сидя в стоящем поезде, может сказать: «Вы то не едете, а я еду». А вот ответ на наш вопрос: «Но я-то мыслю, в отличие от других», — кажется в большей степени осмысленным, в большей степени справедливым, чем ответ сумасшедшего пассажира. Ведь едет или не едет поезд, не зависит от пассажира. А вот относительно мышления индивидуальный ответ был бы справедливым в том смысле, что человек тем самым заявлял бы о *смене общности*, с которой он себя идентифицирует. То есть, если мы говорим, что некая нация немыслящая, а кто-то, кто идентифицируется с этой нацией, заявляет, что «нация не мыслит, но я-то мыслю», то при удержании требования на интерсубъективность мышления такой ответ означает, что человек разотождествляется с нацией и идентифицирует себя с некой другой общностью людей. Например, он говорит: «Да, нация не мыслит, но интеллигенция мыслит».

Но такой локальный и частно-утвердительный ответ на поставленный вопрос самого этого вопроса не снимает. Предположим, что произошла переидентификация человека, предположим даже, что эта общность, с которой человек себя идентифицировал, действительно мыслит. Но вопрос по отношению к большей общности, в которую эта маленькая общность инкорпорирована, — он всё равно остается. Что толку от мыслящей интеллигенции, если ее мышление касается только самой интеллигенции, если оно не «оплодотво-

ряет», не относится к нации в целом? Значит, по отношению к этой большей общности по-прежнему актуальным является вопрос «А почему же она не мыслит?». Я привел этот пример для образца; я сам считаю, что интеллигенция мыслит еще меньше, чем какая бы то ни была нация, но дело не в этом. Можно говорить не про интеллигенцию, а, например, про ученых. Человек разотождествляется с нацией и отождествляется, например, с республикой ученых. Республика ученых по принципу своего формирования космополитична и не влезает в рамки какой-то одной нации. То же самое могут сказать какие-то конфессиональные группы, к примеру: «Все не мыслят, а вот, например, пятидесятники мыслят уж точно, на разных языках», — и так далее. Но это всё, скорее, уловки, и единицей рассмотрения, по отношению к которой мы вообще можем этот вопрос задавать, так или иначе придется выбрать индивидуальность, отвечать на этот вопрос придется, «раскручивая» отдельного человека.

Поэтому оставлю примеры и буду подбираться ближе к самому рассуждению про этого индивидуального человека. И вот здесь у меня наступают самые большие трудности: мне очень тяжело определить те деятельностные параметры, которые могли бы быть индикаторами мышления или немышления, особенно применительно к индивиду и, соответственно, индивидуальности. Тем не менее два таких индикатора я сегодня хотел бы с вами обсудить. Первый индикатор — это то, что связано с восприятием идей. А второй индикатор связан с онтологизацией, или наделением идей статусом существования. Я не уверен, что хорошо и точно сформулировал эти два индикатора, но я надеюсь на вашу снисходительность и попытаюсь в процессе рассуждения с этим разобраться.

Восприятие идеи и онтологизация

Начнем с восприятия идеи. Наверное, каждому приходилось сталкиваться со случаями в коммуникации, когда вы присутствуете при том, как возникает некая идея, но видите, как кто-то из коммуникантов эту идею никак не схватывает. То есть она просто не попадает в общее пространство коммуникации. В таких случаях часто люди говорят: «Ну он же тебя не слышит!» Люди говорят каждый о своем, а высказанные идеи не становятся объектом рабочего оперирования для участников разговора. Такое очень часто происходит с новыми идеями, которые не являются частью общей культуры, не усвоены человеком в процессе образования, и человек сталкивается с ними непосредственно в актуальной коммуникации.

Следует оговориться, что, когда я говорю «восприятие идеи», я говорю про интеллектуальную функцию. Это ничего общего с психологическим восприятием не имеет, кроме одной-единственной психологической трактовки, к которой я время от времени отсылаюсь: Вюрцбургская школа, школа Освальда Кюльпе. Оставаясь в психологической предметности, ее последователи исходили из того, что мышление — процесс психический, но они были дуалистами по отношению к самой психике и говорили, что есть набор эмпирических ощущений, восприятий и т. д., которые запускают какую-то психическую активность, тогда как мышление никакого отношения к этому не имеет. У мышления есть свой «вход», куда попадают идеи, аналогичный сенсорике. Но это достаточно уникальная психологическая школа, и время ее существования — всего лет восемь[34].

[34] Официально начинается она со статьи Карла Бюллера, точнее со споров Карла Бюллера и Вильгельма Вундта в 1905 году. А в 1913 году

Итак, когда я говорю про восприятие идей, я говорю о том, что позволяет разместить возникающую в коммуникации идею в пространстве рабочего оперирования с ней. То, что появляется «на входе» мышления, можно назвать *идеей* и можно назвать *мыслью*. В данном случае мне это не принципиально, и я, наверное, буду пользоваться время от времени этими именами почти в синонимическом смысле. Хотя про идею я что-то проговаривал и даже нарисовал свою версию того, как она выглядит, а про мысль я пока ничего не говорил, и это будет пока лишь неопределенный синоним для идеи.

Всё, что происходит с индивидуальностью в тот короткий промежуток времени, когда индивидуальность и идеи становятся сопричастны друг другу и когда активность индивидуальности, ее установки позволяют производить определенные операции с объектом мышления (то есть с мыслью или с идеей), является очень важным и ключевым моментом, без разворачивания и рассмотрения которого ничего про мышление понять невозможно. Это первая констатация, первый индикатор, про который я обещал говорить. Я называю его *идеацией* и пока буду пользоваться этим термином.

Другой важный момент — это то, что связано с онтологизацией, или приписыванием идеям статуса существования. Онтология и вообще учение о бытии страшно заморочены и запутаны предшествующими философами. Но мне сейчас во всей онтологизации важно нечто довольно простое. Человек может иметь дело с тем, что существует, и не может иметь дело с тем, что не существует.

Освальд Кюльпе умер, и школа как таковая распалась. В дальнейшем ее представители, ученики Кюльпе, пошли по своему пути, не продолжая традиции Вюрцбургской школы.

Вот для ребенка на каком-то этапе жизни очень важно выяснить: Дед Мороз существует или нет? До поры до времени дети с благодарностью принимают подарки от Деда Мороза и готовы писать ему письма с заказами, но в какой-то момент им становится важным понять, существует ли Дед Мороз реально. И я четко понимаю, что ребенок, утвердившийся во мнении, что Деда Мороза не бывает, — это совсем другой ребенок, чем тот, который всё еще верит в Деда Мороза. Статус существования чего-то для нас является одним из главных элементов, организующих нашу деятельность и нашу работу. К тому, что существует, мы относимся одним образом, а к тому, что не существует, мы относимся совершенно другим образом. И поэтому онтологизация, или приписывание статуса существования идеям, является вторым ключевым моментом при разборе того, как мышление устроено и организовано, и, вообще, является ключевым компонентом при ответе на вопрос: «Почему же мы до сих пор не мыслим?».

И, не приводя здесь свои длительные размышления по этому поводу, я бы еще раз ответил на этот вопрос следующим образом: не мыслим мы потому, что не считаем мышление существующим, потому что мы его (мышление и то, что с ним связано) не онтологизируем. Я об этом не раз говорил, и на этом построена вся моя практическая деятельность: когда я занимаюсь, например, аналитикой, я анализирую не расположение вещей, а расположение мыслей относительно друг друга. В своей аналитике, прогнозировании, в построении планов и проектов на будущее я работаю только с мышлением, только с мыслями и идеями, и мне плевать при этом на то, как расположены относительно друг друга вещи. И как показывает практика, успешность и достовер-

ность моих прогнозов выше, чем тех, кто анализирует расположение вещей.

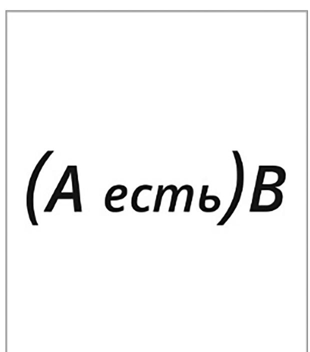
Вся путаница, связанная с онтологией как направлением философской мысли, связана с тем, что глагол «быть» или «есть» берется всякий раз как предикат суждения, а не как оператор, квантор или связка в суждении. Поэтому в рамках онтологии принято задавать вопросы «*Существует* Дед Мороз или не существует? Есть Бог или нет его?» Для меня в онтологической работе существенным является вопрос «*Чем есть* то-то и то-то?». Онтология должна заниматься не выяснением того, что существует, а что нет, а тем, *что* есть то, чему мы приписываем статус «быть» или «существовать».

Вот, например, стол — и меня не интересует вопрос, существует ли стол как таковой. Меня интересует, *чем* есть стол. Когда я говорю: «Стол есть мебель» — это онтологическое суждение. И осмысленные онтологические суждения возможны только тогда, когда мы статус существования помещаем между «А» и «В» *(схема 1.1)*. «А есть В».

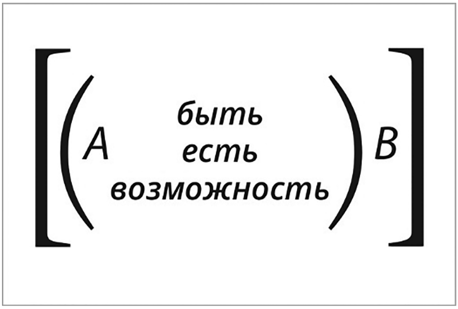


• *Схема 1.1*

Онтология как область философии долгое время пыталась решать вопросы такого типа «Есть ли Бог?» *(схема 1.2)*. В модальности будущего они могли быть такими: «А возможен ли капита-



• *Схема 1.2*



• Схема 1.3

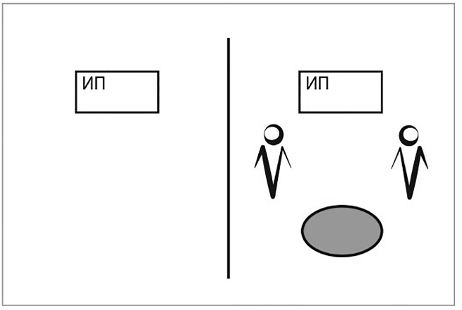
лизм, коммунизм?», «Существует ли коммунизм?».

Я же утверждаю, что до тех пор, пока существует такая конструкция, ничего путного онтология дать не может. Все вопросы упираются в иррациональные или фантазийные вещи. Настоящая онтология занимается вопросами полного онтологического суждения, когда вопрос бытия, возможности размещается между частями суждения «А» и «В» *(схема 1.3)*.

Согласно Канту, вопрос «Есть ли Бог?» не имеет рассудочного, рационального ответа, и поэтому должен признаваться относительно мышления дурным вопросом. А вопрос «Что есть Бог?» (или «Кто есть Бог?») — совсем другая штука. На него можно отвечать рационально, по отношению к нему можно построить теологию и т. д. Точно так же строятся рассуждения про что угодно: про идеальное равномерное движение или про пресловутое разделение властей. «А существует ли разделение властей?» — «Да, существует!» — это неправильная онтологическая постановка вопроса. Правильная онтологическая постановка вопроса: «Что есть разделение властей?» — «Разделение властей есть принцип». Так мы даем онтологический ответ, и этот ответ уже много что значит. Тогда: где искать разделение властей? Не в беларусском законодательстве и не в беларусской практике правоприменения — там его точно искать не надо. Онтологический вопрос обращает нас к той действительности, в ко-

торой мы ищем соответствующие ответы.

Вот эта полнота онтологического суждения — она лежит в идеальном плане, но в идеальном плане не как в исключительной части, где идеальный план как бы изолирован от тех, кто работает с ним *(схема 2.1)*, а в идеальном плане, где есть его полнота: идеальный план, два субъекта и ситуация их разговора *(схема 2.2)*.

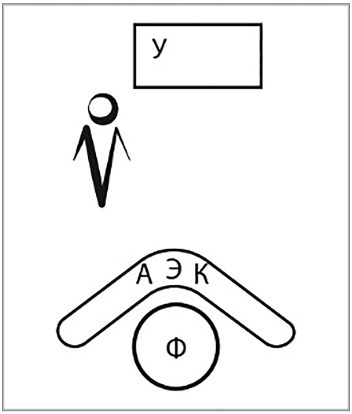


• *Схема 2.1* • *Схема 2.2*

На предыдущих лекциях я обсуждал работу с идеями: феноменальность, атрибутивно-эмпирический комплекс. И кроме всего прочего, я рисовал задачу или установку *(схема 3)*.

Так вот, когда я говорю, что «разделение властей есть принцип», я размещаю это суждение во всех этих топах (фenoментальность, АЭК) — это есть география пространства, в котором я размещаю мышление. А онтологизируя, я помещаю его в установку. Чем является утверждение «Разделение властей — это есть принцип»? Оно означает регулятив, установку к действию. Остановившись на этом пункте, я пока могу закончить говорить про онтологизацию и снова вернусь к идеации (восприятию идей).

Разговор про восприятие идей неизменно разворачивает меня, мое мышление в отношении индивидуальности или субъекта восприятия. Здесь мне снова сложно точно сформулировать, поэтому прошу снисходительности и понимания в отношении того, что я могу не с того конца начать, и мне поэтому придется возвращаться. Так вот, *одним из важней-*



• *Схема 3*

• *Ф — феноменальность,*
АЭК — атрибутивно-эмпирический комплекс,
У — установка

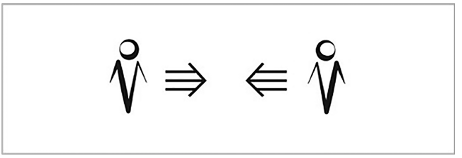
ших обстоятельств восприятия идей, или идеации как процедуры помещения того, что возникло в коммуникации в пространство оперирования с идеями, является деиндивидуализация.

Это очень важный момент, ведь я в предшествующих лекциях положил индивидуальность как совершенно необходимый компонент конструкции, из которой собирается мышление, а здесь мне приходится говорить про деиндивидуализацию. Но деиндивидуализация в данном случае рассматривается как технический прием или как особого рода действие, без которого мы не можем разместить некоторую идею в идеальный план, в рабочее пространство, в котором разворачивается собственно оперирование с мыслью и идеей.

Деиндивидуализация — это не первое условие, не единственный технический прием, который необходим. Но она для меня важна, и сейчас я про нее больше понимаю, чем про другие компоненты или всю последовательность процедур, которые необходимо проделать для того, чтобы ввести возникшую в коммуникации идею в пространство мыслительного оперирования.

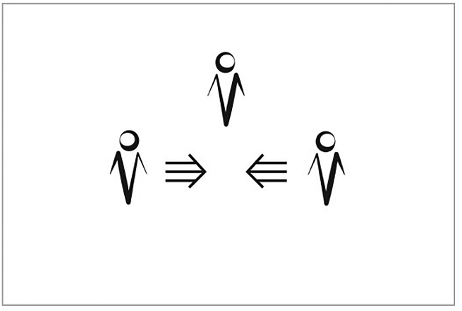
Думаю, наилучшим аналогом, на котором можно разобрать деиндивидуализацию в восприятии идей, является суд. Суд как таковой, а не «беларусский суд — лучший в мире».

Итак, приходит истец и выдвигает некое обвинение в сторону обвиняемого. Тот, кого обвиняют в злодеянии, может выставить возражение *(схема 4.1)*.



• *Схема 4.1*

В ситуации суда есть, кроме истца и ответчика, судья *(схема 4.2)*. Может быть такая версия суда: судья сидит и размышляет над тем, чью сторону занять. А есть другая версия, где судья не стремится занять ту или иную сторону, отождествиться с одной из сторон, а его задача — восстановить справедливость, не занимая ни одну из сторон. И тогда в чем состоит работа судьи?



• *Схема 4.2*

Не вдаваясь в юридические процедуры, а говоря по сути, работа судьи состоит в восстановлении чистоты идеи независимо от атрибутивно-эмпирического комплекса, который за этой идеей стоит. Ведь что такое восстановление справедливости? Где искать справедливость?

Справедливость мы ищем не в феноменальности или атрибутивно-эмпирическом комплексе; мы понимаем, что там ее нет. Если мы берем ее из головы судьи, то тогда — какая же это справедливость? Она не должна быть справедливостью судьи или справедливостью одной из тяжущихся сторон. Справедливость должна быть интерсубъективна. Справедливость — это чистая идея.

Но если бы справедливость была идеей, данной на все времена раз и навсегда, то судью можно было бы научить — и дальше он бы ходил в каждую деревню и проводил бы ее как электричество. Вот до этой деревни дотянулась ветка справедливости, потом до следующей дотянулась ветка справедливости. Нет. Оказывается, со справедливостью, с восстановлением справедливости так нельзя.

Для того, чтобы восстановить справедливость, нам необходимо обязательно работать еще и с другой идеей, с идеей украденной коровы, например. Вот возьмем Соломонов суд по поводу тяжбы двух женщин, претендующих на одного ребенка. Что при этом делает Соломон? Он в суде восстанавливает идею материнства. В те времена у Соломона нет экспертизы ДНК или чего-то подобного, поэтому ему нужна идея — и он мыслит, он заботится об этой идее. Более того, эта идея настолько далека от этого самого атрибутивно-эмпирического комплекса, от феноменальности, что, даже если бы существовала в то время экспертиза ДНК, он бы к ней не прибегнул. Потому что его идея совершенно в другом, она абсолютно идеальна в этом смысле. Он восстанавливает идею материнства как таковую. Но тогда смотрите, какая штука: что судья для восстановления идеи? Он должен точно абстрагироваться от своих установок, от каких-то атрибутов реальности, эмпирики и от всего того, что он знает про вещи как таковые. Он не может на основании симпатии или антипатии к одной из тяжущихся сторон принять это решение: передать ребенка на воспитание лучшей матери, в отличие от многих современных судов, которые примерно такими вещами и руководствуются, решая разного рода вопросы об опекунстве и т. д.

Так вот, суд в данном случае есть такая процедура, при которой судья должен за кучей рассуждений, суждений, мне-

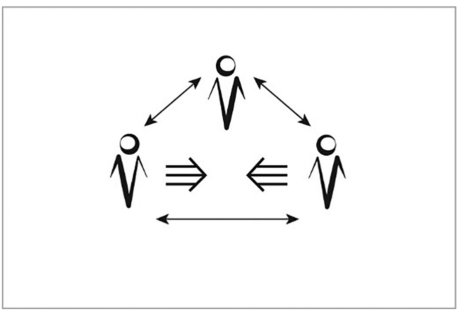
ний по поводу атрибутивно-эмпирического комплекса восстановить идею, и уже разбираться с этой идеей, оперировать этой идеей. То есть, он восстанавливает идею материнства, после чего запускает эту идею в реализацию. Соломон предлагает разрубить ребенка. Это предложение могло возникнуть только тогда, когда можно абстрагироваться от конкретного эмпирического ребенка, когда судья работает с чистой идеей. Вот эта вещь мне здесь очень важна. Если бы он в своих размышлениях в тот момент думал о ребенке, о его возможной счастливой или несчастливой судьбе, если бы индивидуальность ребенка, индивидуальность матерей, тяжущихся за этого ребенка, или собственная индивидуальность самого Соломона с ее эмпирическими атрибутами присутствовали во всем этом — вынести такую идею на «доску» и оперировать с ней, а потом предложить ее реализовать было бы невозможно.

По большому счету, любой судья находится в таком положении. Он как бы убирает свою индивидуальность из непосредственной коммуникации, из непосредственной ситуации, в которой оказывается. Для этого у судьи есть целый ряд всяческих технических процедур, начиная с гипертрофированного и преувеличенного требования — нечеловеческого уважения к институту. Обращение «Встать! Суд идет» указывает, что идет институт, но не человек.

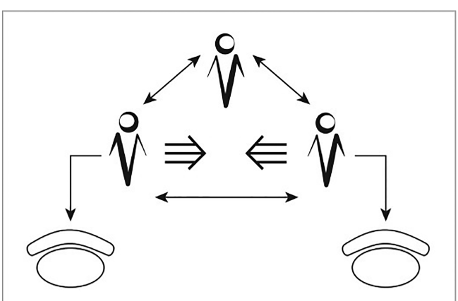
Примерно та же самая ситуация и в науке. Познание научной истины требует обязательной десубъективации, деиндивидуализации. И это вообще такая святая, непреложная истина научного метода вплоть до XX века. В XX веке появляется француз венгерско-еврейского происхождения Мишель Полани, который в 20-е годы пишет книжку «Личностное знание». Полани подчеркивал элементы индивидуальности в процедуре научной работы. Тогда как интерпретаторы

после прочтения этого всего вообще гипертрофировали это личностное знание, в результате чего оно стало фактически отрицанием наличия идеального плана как такового.

Субъективация, или индивидуализация, знания, работы и т. д. является полной противоположностью идеации как таковой. Тогда вместо того, чтобы вывести идею (ответ на рассогласование употребления терминов в качестве субъекта и предиката разных суждений) и запустить этот ответ в пространство идеального плана, где с ним можно оперировать, производить процедуры, мы получаем субъективную разборку, или коммунальные отношения, между несколькими субъектами *(схема 4.3)*.



• *Схема 4.3*



• *Схема 4.4*

Деиндивидуализация заключается в том, что каждый из носителей того или иного знания, которое выражается в логических суждениях, со своим атрибутивно-эмпирическим комплексом, рабочими, деятельностными или игровыми установками выносит и предъявляет это свое знание. Эти знания сталкиваются *(схема 4.4)*, а судья или тот, кто приспособлен к восприятию идей, должен выключить свою ин-

дивидуальность, выключить индивидуальности «спорящих» и разместить эти «знания» в виде идей в пространстве идеального плана. Но для того, чтобы эту процедуру проделать, ему необходимо научиться радикальному сомнению. То есть ему необходимо научиться особого рода отношению к знанию.

Приходит один человек и говорит: «Это моя лошадь, а он ее украл». Если мы начинаем, абсолютизируя знание, выяснять факты, то мы запутаемся и дойдем до предела относительности. Где тот конец, при котором мы можем сказать, что знание о том, кому принадлежит лошадь или кто является матерью ребенка и т. д., на эмпирическом уровне достаточно? Нет такого конца. Поэтому, разбираясь с тяжбой на суде, человек должен быть готов к радикальному сомнению, то есть он должен специфическим образом относиться к тому знанию, которое стороны поставляют в суд в качестве аргумента в свою пользу. Поэтому деиндивидуализация — главный компонент всего этого разбирательства. Но до деиндивидуализации обязательно радикальное сомнение, а после деиндивидуализации, наверное, еще много чего.

Итак, два момента в идеации необходимы: радикальное сомнение — первый и второй — деиндивидуализация. И я мог бы обострить тезис: *если мы со своей индивидуальностью носимся как с писаной торбой, выставляем ее вперед, то не мы являемся хозяевами индивидуальности, а она хозяйничает над нами, то идеи нам становятся недоступны.*

Индивидуальность восстанавливается, когда мы переходим к онтологизации. То есть для того, чтобы воспринять идею и начать с ней оперировать, мы должны провести эту самую деиндивидуализацию. Любой судья должен восстанавливать справедливость. Не «Я», сидящий на этом месте, но суд. «Я» — всего лишь инструмент этого суда. А зна-

чит, любой другой судья на этом месте должен был бы сделать то же самое. И поэтому без идеального плана — уже в этом узком смысле — без доски, на которой оперируют, суд вообще невозможен.

Итак, судья получил некоторую идею — идею маленькую, локальную, связанную с конкретным прецедентом того, что одна колхозница украла у одной единоличницы курицу. Тем не менее даже по отношению к таким простейшим вещам нам нужна идеация и работа с идеей — с идеей восстановления справедливости и с идеей вот этого конкретного случая, который надо разместить в идеальном плане и вынести решение. Но когда мы эту идеацию произвели, возникает новая проблема. Это проблема существования: а не Дед ли Мороз это всё? Разделение властей, материнство и прочее, и прочее? Не является ли это фантомами сознания?

Вот, например, в теоретической физике и математике есть такое выражение: «Это уравнение математически точно, но не имеет физического смысла». Многие построения ума и многие рассуждения даже на уровне идей могут наталкиваться на это сомнение: если уж оно радикальное, то оно и здесь срабатывает. А имеет ли физический смысл, говоря вот этим языком, всё то, к чему мы пришли? Хорошая идея — разделение властей. Только зачем оно кому-то нужно? Если можно всё сосредоточить в одних руках, выбрать справедливого президента, и он, как царь Соломон, нас не обидит. И вот здесь наступает процедура, при которой начинает действовать принцип Протагора: человек есть мера всех вещей, существующих в том, что они существуют, и не существующих в том, что они не существуют. Мы должны вернуться к индивидуальности, которая уже саму себя кладет в пространство идеального плана, на рабочую доску, и выставляет как критерий существования и несуществования.

Что является доказательством существования интеллектуала в Беларуси? Я. Что является главным онтологическим аргументом? Согласно Протагору, главным онтологическим аргументом является человек. Что является главным аргументом, определяющим в суде Соломона, какая из двух женщин является матерью? Только решительность Соломона. Если бы Соломон был болтуном и имел плохую репутацию в народе, кто бы ему поверил, что он готов разрубить этого самого ребенка?

И поэтому возвращение к деятельности как сигнал завершающегося мышления в виде онтологизации предполагает, во-первых, восстановление индивидуальности, во-вторых, это восстановление полноты онтологического суждения с некоторой гарантией, которая может быть только гарантией индивидуальности — зуб даю *(схема 5)*.



• *Схема 5*

Итак, говоря про мышление, и в том числе про философствование и онтологию, я утверждаю, что статус существования, или полнота, онтологического суждения задается в идеальном плане, а вот руководство в деятельности и игре считывается с идеального плана. И мы себя определенным образом ведем. Когда человек взлетел на самолете, то почему он взлетел, почему он на это пошел? Потому что он произвел онтологизацию самолета. В эмпирике, имеющемся прошлом опыте он никогда этого видеть не мог, а те случаи, которые он видел или про которые слышал, заканчивались

плачевно. Начиная с Икара и заканчивая теми, кто с колокольни бросался на крыльях. И тем не менее человек придал статус существования конструкции, на которой он взлетел, выжил — и всё получилось. Но если мы говорим исключительно о мышлении, то *мышление возможно только в режиме радикального идеализма*.

Тогда, после всего того знания, что мы получили на этой лекции, что такое индивидуальность? *Индивидуальность — это тот мир, который существует. Этот мир конституирует мою индивидуальность*. Понимаете, мне трудно с вами общаться, потому что вы все люди юные и до моих седин не дожили. Если бы я попросил вас вспомнить, что вы делали 19 августа 1991 года? Это был вызов онтологизации как процессу деятельности, и отвечать на него можно было только индивидуально. Объявляется ГКЧП, в стране нет власти, Горбачев где-то там и т. д. И вы для себя отвечаете на вопрос: «А что существует?». Иллюзорное ГКЧП, а реальный Горбачев, власть и т. д.? Или наоборот — всё это уже нереально и его нет, а реально ГКЧП — семь серьезных мужиков, сидящих за столом на фоне «Лебединого озера» и т. д. И каждый для себя отвечал. Что есть индивидуальность? Индивидуальность есть ответ на «проблему ГКЧП».

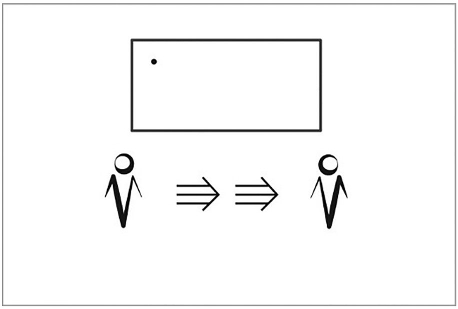
Ну вот, собственно, на этом я закончил сегодня, про работу с идеями продолжу в следующей лекции.

Лекция 13. Радикальный идеализм: оперирование идеями

Полагание и топика как процедуры работы с идеями

Содержание того, что я буду сегодня обсуждать, располагается между двумя процессами: идеацией и онтологизацией — то есть от того, когда идея уже схвачена и разворачивается, и до того, когда этой идее придан некий онтологический статус. И начинать обсуждение действий и операций, которые располагаются между идеацией и онтологизацией, необходимо с процедуры полагания. Итак, в философском разговоре или рассуждении фиксируется рассогласование в употреблении некоего термина в качестве субъекта и предиката в разных суждениях, и рожденный из этого рассогласования вопрос получает некий ответ. Этот ответ мы называли идеей. И далее мы кладем эту идею в пространство, где с ней можно работать. Это пространство, или это место, мы уже на протяжении многих лекции называем идеальным планом *(схема 1.1)*.

Так вот, извлечение идеи из коммуникации, философского рассуждения и перенос ее в рабочее пространство идеального плана достаточно часто и совершенно справедливо называется *полаганием*. Для того, чтобы эту процедуру полагания выполнить основательно и правильно, мы должны



· *Схема 1.1*

разместить идею в идеальном плане не лишь бы где, а там, где эта идея *уместна*. А для этого — для определения места для идеи — идеальный план *уже* должен быть каким-то образом пространственно структурирован. Должен иметь некоторую систему мест. И вот то, что задает эту систему мест, в самом общем виде можно было бы называть *топикой*.

Топика — от слова «топ», «топос», τόπος по-гречески — «место» или «тема». Мы должны определенным образом разместить идею в идеальном плане и тематизировать ее, чтобы затем можно было проводить с ней какие-то операции, выполнять работу. И организацию топики как той системы мест, которую мы находим или обнаруживаем в идеальном плане, перенося туда идею, можно было бы считать началом рабочего процесса с идеями. Топика задается разными способами. И разные виды топик, или организаций пространства, будут сегодня составлять главное содержание нашего обсуждения.

Начну с того, что разного рода организация пространства идеального плана предполагает совершенно разные виды работ с идеями, или способы оперирования, которые могут применяться. Например, в методологии мы привыкли называть топикой некую систему мест, заданную схематизацией и схемами. Схемы, собственно, и составляют основной набор тех средств, с помощью которых мы организуем про-

странство. Я о них сегодня немного поговорю и надеюсь, что даже тем, кто не знаком с методологией, это будет более-менее понятно. Но до методологических схем нужно будет затронуть еще несколько моментов, связанных с топикой. Поскольку, совершая полагание идеи в идеальный план, мы берем ее из коммуникации, то она несет на себе или с собой много того, что связано с этой идеей в самой коммуникации. А поскольку язык является одним из главных компонентов коммуникации, то я бы предложил рассматривать грамматику языка как прото-топику. Грамматика — это то, что позволяет размещать идеи в некотором пространстве в идеальном плане. То есть в идеальный план мы полагаем идею вместе с пространством, которое уже сопутствует или принадлежит этой идее в коммуникации.

Говоря это, я сам задумался, насколько это понятно, поэтому еще немного потопчусь на этом месте. Процедура полагания обычно предполагает перемещение чего-то в какое-то пространство. В математике, например, очень часто прибегают к процедурам полагания: берем точку, прямую или фигуру. И эту фигуру мы сразу куда-то размещаем. Но где мы рисуем эту прямую? Понятно, что как минимум в двумерном пространстве. Соответственно, когда мы говорим «прямая», — уже в самом говорении содержится некоторое представление о том пространстве, в котором эта прямая схватывается, мыслится, понимается, и это же пространство мы автоматически переносим туда, куда осуществляется полагание. Поэтому, чтобы описать процедуру полагания целиком и полностью, нужно достроить полагание «ниоткуда» полаганием «откуда-то».

И вот это пространство, откуда мы полагаем идеи в идеальный план, мы можем обозначить как пространство коммуникации и пространство языка. Коммуникация разворачи-

вается в речи и языке, и грамматика языка уже имплицитно содержит в себе необходимые характеристики пространства, которые — хотим этого или не хотим — мы переносим в идеальный план еще до того, как начали строить там схемы или иную топику. И тогда мы должны рассмотреть грамматику языка с точки зрения пространства или топики для того, чтобы понимать, каким образом мы располагаем идею в идеальном плане.

Естественный язык, в котором разворачивается коммуникация, содержит в себе несколько разных, не совпадающих между собой систем мест (или топик). Я бы не углублялся сейчас в собственно языковые вещи, а обозначил бы только главные, принципиальные характеристики топики языка. Во-первых, необходимо помнить про *топику времени, или времен*. Употребляя какое-то имя, понятие, термин мы употребляем его в некотором оформлении глагольных времен; еще до помещения идеи в идеальный план она располагается в будущем, прошлом или настоящем (а если в языке есть более сложная система времен, то каком-то из них). И тогда эта временная характеристика автоматически переносится на организацию мест (топов) в идеальном плане.

Не менее важным элементом грамматики языка является *наклонение*. Когда мы употребляем слово, термин, понятие в языке, то мы употребляем их в сослагательном, изъявительном или повелительном наклонении. Фактически можно было бы сказать, что система наклонений, заданная в том или ином естественном языке, и предполагает разворачивание идеи в рабочем плане. Собственно, онтологический статус та или иная идея обретает в изъявительном и повелительном наклонении, тогда как в сослагательном наклонении она употребляется с непроясненным, непрописанным онтологическим статусом — как будто бы. И поэтому не случайно

рафинированные языки философствования, в частности методологический язык, переполнены словами, обозначающими сослагательность тех идей, понятий и категорий, которые в нем употребляются, и это звучит в языковых конструкциях. В методологическом языке есть слово-паразит — «как бы». Оно как раз характеризует употребляемые в языке идеи, о которых ведутся философский разговор, размышление, рассуждение в сослагательном наклонении, когда рефлексивный участник коммуникации не торопится придавать этой идее уже определенный онтологический статус.

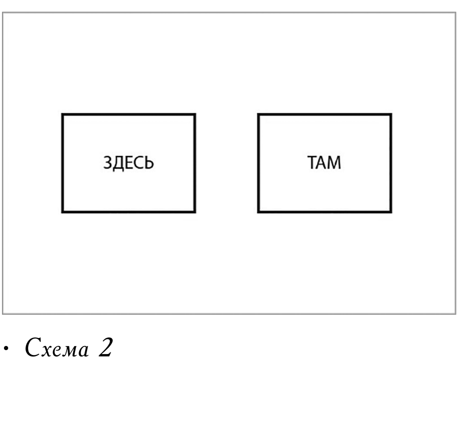
Собственно, эти два элемента грамматики — время и наклонение — и составляют две главные системы мест, или топики, в идеальном плане, которые туда переносятся нерефлексивно, часто неосознанно. Мы сразу же располагаем в рабочем пространстве некую идею в соответствии со структурой того языка, на котором говорим.

Необходимо упомянуть еще один компонент (хотя я не уверен, что он может быть поставлен в ряд с этими двумя элементами — временем и наклонением) — это *модальность*. Модальность в разных языках может задаваться по-разному, и это не только формы модальных глаголов, в которых схватываются возможность, действительность, необходимость каких-то вещей, но и, например, характерная для немецкого языка грамматическая категория залога: пассивный залог, активный залог и т. д. В других языках, где залог не столь ярко выражен грамматически, модальность может проявляться через оправданность или возможность для тех или иных слов, понятий выступать в качестве подлежащего или только в качестве дополнения. Активность деятеля или какого-то объекта в качестве подлежащего либо принимается языком безусловно, либо она принимается с какими-то языковыми оговорками и допущениями. Такого

рода пространственные характеристики порождают разницу между языками в отношении их пригодности или непригодности для работы с идеями.

В этой лекции не буду дальше углубляться в другие аспекты организации языков, но вот эту вещь мы должны достаточно четко и однозначно понимать. Уже само по себе употребление в языке какой-то идеи, понятия или категории влечет за собой ту или иную организацию пространства идеального плана. Но, будучи втянутой в идеальный план из языка, организация пространства может оказываться неотрефлектированной и неосознанной. Поэтому без специальной работы «задания схемы» эта топика идеального плана весьма и весьма условна.

Очень важно понимать, что, во-первых, топика — это некий набор мест, не совпадающих друг с другом, для которого выполняется одно только условие — различие этих мест («здесь вам не там»). Во-вторых, во многих случаях топы друг с другом как-то соотнесены. Тогда как простейшая — наиболее сильная — топика предполагает, что мы вообще никак не связываем разные «места» между собой. Они просто берутся как разные, и говорится: «Это — здесь, а это — там» *(схема 2)*.



• *Схема 2*

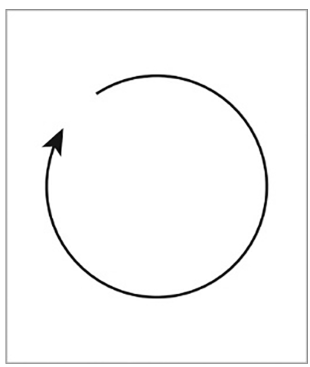
Но эта сильная сторона топики есть чисто рефлексивное, специально выстроенное отношение к топике. По большому счету, в естественном языке все места так

или иначе связаны. И сами места, и отношения между ними упакованы в структуру языка. Только через схему, то есть через специальную организацию мест между собой мы можем разрушать этот естественный строй языка и навязанную языком топику. Самый простой и часто употребляемый пример — это отношения в системе времен. В обыденном языке явочным порядком система мест во времени задана некой последовательностью: прошлое, настоящее и будущее *(схема 3.1)*.



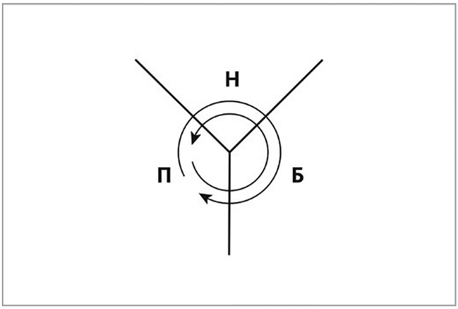
• *Схема 3.1*

И здесь время или представление о времени навязывается языком как некая односторонняя последовательность, чередование. Хотя существуют и другие структуры организации времени. Например, закольцовывание времени, когда мы имеем не прямую последовательность, а некое цикличное время *(схема 3.2)*.



• *Схема 3.2*

Специальная методологическая схема, задающая топику времени, по-своему располагает эти пространства. Мы задаем все три временные категории как соприкасающиеся друг с другом. Они выстроены не последовательно, а в конструкцию, по которой можно двигаться как в одном, так и в другом направлении *(схема 3.3)*. При этом каждое из времен находится в контакте или граничит с другим временем.

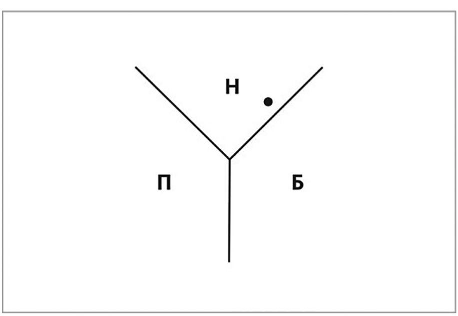


• *Схема 3.3*

• *П — прошлое, Н — настоящее, Б — будущее*

Благодаря такой схематизации, такому специальному, продуманному, отрефлектированному устройству пространства идеального плана мы получаем как дополнительные возможности, так и дополнительные ограничения.

И вот еще что важно: полагание идеи в один из топов в идеальном плане навязывает или предопределяет тот онтологический статус, который мы этой идее придаем. По большому счету, сказать, что «А есть Б», мы можем только тогда, когда кладем идею в пространство «настоящего» *(схема 4.1)*. Потому что по отношению к другим топам в этой схеме мы говорим с размытым, неопределенным онтологическим статусом: «А было», или «А будет», или «А может быть».

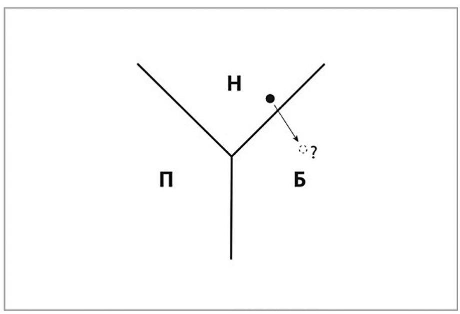


• *Схема 4.1*

• *П — прошлое, Н — настоящее, Б — будущее*

«Может быть» вообще сразу же снимает определенность онтологического статуса некой идеи и предполагает ее «понарошечность», статус «как бы». По отношению к большинству проектов, программ, идеологий эта неопреде-

ленность онтологического статуса по-разному влияет на организацию деятельности, поведения, поступков людей. Скажем, если мы признаем БНР в прошлом и затем неконтролируемо говорим: «Раз это было, то это и есть», — это определяет наши поступки и поведение и сегодня, и в будущем. Но если мы критично и рефлексивно относимся к тому, что говорим, то понимаем, что то, что было в прошлом, не обязательно переносится в будущее. Но означает ли это одновременно, что то, что было в прошлом, но на сегодняшний день отсутствует, не будет в будущем? Возможен ли процесс трансфера идеи из одного пространства в другое без того, чтобы с этой идеей что-то сделалось *(схема 4.2)*?



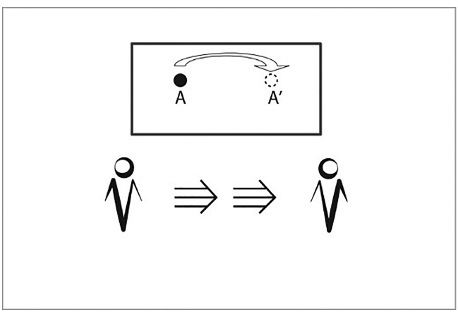
• *Схема 4.2*

Выясняется, что перемещение в идеальном плане идеи из одного топа в другой предполагает некую работу с этой идеей. Ее нужно как-то видоизменить. Собственно, мысль, мышление, разворачиваемые в идеальном плане, — это и есть такое оперирование с идеями, которое так их изменяет, что делает возможным перемещение идеи из одного топа в другой.

Неотрефлектированная топика языка, заданная теми или иными грамматическими формами, не запускает работы как таковой. Поэтому для того, чтобы мы могли работать с идеями, мы обязаны отрефлектировать саму топику, даже если мы оставляем для работы то, что «притащили» вместе с языком. Но лучше построить схему, специально задать осознанную

топику идеального плана и после помещать туда идеи. Тогда мы сознательно двигаем идею в идеальном плане, перенося, передвигая ее с одного места в другое место, соблюдая в то же время требования этих мест.

Это первая часть содержания, которую мне хотелось бы обозначить и зафиксировать. Для того, что я буду обсуждать дальше, требуется внимательное отношение к следующему. *Когда мы полагаем идею в идеальный план и затем перемещаем ее по пространствам в процессе работы, эта идея должна претерпевать изменения*. И как бы мы ни сохраняли тождественность идеи самой себе, работа с ней, перенос ее из одного топа в другой возможны только тогда, когда эта идея становится несколько иной *(схема 1.2)*. Не изменяя саму идею, ее просто нельзя перенести из одного места пространства идеального плана в другое место пространства идеального плана.



• *Схема 1.2*

Итак, вначале мы просто обозначаем: «Вот это место для одного, это место для чего-то другого, это — для третьего». Мы располагаем идеи, понятия, категории в разных местах (топах) и так можем задавать порядок и различие между ними. Но когда нам необходимо переместить идею с одного места на другое, всякий раз возникают специфические содержательные проблемы, потому что для каждой схемы, организующей между собой разные топы, существуют правила переноса, и мы должны действовать по этим правилам.

В первоначальной, самой мощной топической схеме, в которой просто разные места рядоположены и «равны» между собой, эти правила не оговорены, их приходится изобретать по ходу. На отсутствии этих правил переноса паразитируют всякого рода представления об интуиции, аналогиях и прочих паралогических или парамыслительных процедурах *(схема 5)*.

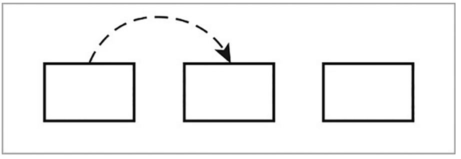
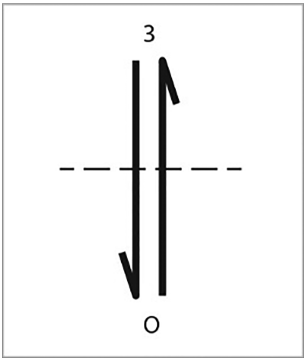


Схема 5

В более сложных схемах, в частности в методологических, способы «переброски» содержания из одного места в другое всегда оговариваются. Поэтому нам необходимо затронуть вопрос о том, каким образом мы оперируем с идеями, видоизменяя их, чтобы стал возможен перенос-перемещение идей из одного топа в другой.

Операции с идеями и перемещение по топике

Начнем с уже упомянутой грамматики и лингвистики, где такие правила переноса — достаточно хорошо отработанная тема. Например, мы знаем, как грамматически изменить мысль, выраженную в изъявительном наклонении, преобразовав ее в сослагательное или повелительное. Но здесь есть один существенный нюанс. Дело в том, что грамматические процедуры, грамматические формы оторваны от собственно нашего представления о том, как устроены сами по себе идеи, в которых есть некая знаковая форма и объективное содержание. Напомню вам одну из главных методологических схем «знак — означаемое», в которой эти два элемен-



• *Схема 6.1*

• *З — знак,*
О — означаемое

та связаны отношениями номинации и референции *(схема 6.1)*. И грамматические процедуры фактически относятся только к знаковой форме.

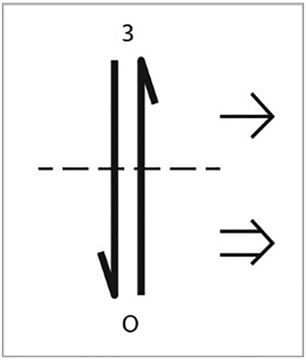
Мы можем выразить в языке разные понятия в разном наклонении, в разных временах, задать их в разных модальностях и т. д. Но это оперирование исключительно знаковыми формами еще не есть мысль, потому что для мышления необходимо схватывать еще и объектное содержание, приписываемое этим знаковым формам. То есть изменение должно происходить в обеих частях: и в знаке, и в означаемом. Нельзя мыслить, оставаясь исключительно в рамках грамматики. С одной стороны, все грамматические формы так или иначе предзаданы и, не будучи отрефлектированными, разобранными и переведенными в какие-то другие формы топики (в схемы), они закрывают возможность для мышления. Они как бы навязывают, диктуют то, что можно сделать с идеями, выраженными в знаковой форме. А с другой стороны, они, будучи оторванными от объективного содержания, допускают гораздо больше возможностей, чем тогда, когда мы работаем со знаком, связанным с объективным содержанием.

Что означает — «работать и с содержанием»? Вот мы разместили идею в идеальном плане, положили ее в какое-то место. Напомню, что если идеальный план структурирован, то в нем нет пустого пространства, там все места заданы той или иной топикой. И как только мы положили идею в какое-то место в идеальном плане, сразу же возникает во-

прос об *уместности*. Можно ли располагать эту идею в этом месте? И вот как только возникает такой вопрос, любая идея уже становится предельно содержательной. Ответ на вопрос «Уместно или не уместно положена идея именно здесь?» уже предполагает наличие содержания. Ведь что еще, кроме содержания, может воспрепятствовать полаганию идеи в то или иное конкретное место? Если любое место допускает полагание в себя любой идеи, то это значит, что либо сами места ничего не значат, либо ничего не значат идеи.

На вопросе уместности построены всякого рода юмористические и иронические высказывания — «Летели по небу два крокодила». Почему крокодилы, собственно, не могут летать? Идея летящего крокодила вполне может возникнуть и не подвергаться никакой критике до тех пор, пока мы не обращаемся к объективному содержанию крокодила. И только это объективное содержание делает осмысленным и разумным вопрос об уместности или неуместности нахождения идеи в том или ином топе идеального плана. Вот скажем: «Майор Пронин сидел в холодной комнате, закутавшись в плед, в форточку дуло. Майор Пронин нашел в себе силы подняться и закрыть форточку. Дуло исчезло». Грамматически — всё как бы нормально, всё правильно. Собственно, ирония и юмор возникают только тогда, когда мы обращаемся к содержанию слова «дуло». В одном случае мы употребили глагол и употребили его грамматически правильно. В другом случае мы «дуло» берем как существительное, и грамматически это допустимо. А вот объективное содержание сопротивляется этим вещам. *Итак, то, что позволено в языке, может быть не позволено в мышлении.*

Вот еще известный пример Л. В. Щербы: «Глокая куздра штеко будланула бокра и курдячит бокрёнка». В этой фразе все слова использованы грамматически правильно,



• *Схема 6.2*

при этом ни одно из слов не имеет ни смысла, ни значения. А тем не менее после произнесения этой щербовской фразы возникает некий вполне определенный образ, мы ее «понимаем». Или есть еще у Петрушевской целое стихотворение-рассказик: «Сяпала Калуша с Калушатами по напушке. И увазила Бутявку, и волит: "Калушата! Калушаточки!"». Здесь сама по себе грамматическая структура задает некоторые вещи. И это иллюстрирует один важный для нас момент: оперирование со знаковой формой достаточно автономно само по себе от оперирования со всем этим комплексом в целом *(схема 6.2)*. Глокая куздра наверняка может будлануть бокра — до тех пор, пока мы не знаем, насколько будлание приятно и симпатично бокру. Но как только мы начинаем об этом задумываться, мы начинаем спорить с тем, что глокая куздра может бокра будлануть. Если бы она была не глокая, то еще куда ни шло. Ну и так далее.

Объективное содержание накладывает определенные ограничения, которые в языке и грамматике намеренно или ненамеренно, но сняты. И эти ограничения мы начинаем осмысливать только тогда, когда задаемся вопросом об уместности идеи в том месте, куда мы ее кладем в идеальном плане. И мы ограничены топикой идеального плана, в который размещаем идею. Сама *идея содержания* возникает только тогда в мышлении, когда либо место, куда мы располагаем идею, сопротивляется, либо идея — не влезает. До этого момента «содержание» — это не мыслительное содержание, может, паралогическое.

И здесь мне надо остановиться и восстановить несколько рамок сегодняшнего обсуждения. Первая рамка — это рамка мышления *(схема 7.1)*. Здесь и сейчас всё, что мы берем, кладем, разбираем и т. д., мы разбираем как объект мысли, мышления, мыслительного отношения и т. д. И, говоря о грамматике, я не лезу в нее, а лишь касаюсь той части, которая так или иначе связана с мышлением, его организацией.



• *Схема 7.1*

Сегодня в ЖЖ выставил забавный отрывочек из разговора Лукашенко с Хавьером Солана[35], в котором Лукашенко предложил своему «другу закадычному» Солана обойтись при выстраивании беларусско-европейских отношений без посредников. Грамматически, несмотря на «виртуозное» владение Лукашенко языком, предложение как бы вполне допустимое. И если не мыслить об этом, то оно тоже допустимое, и оно может стать руководством для Мартынова[36] или еще для кого-нибудь. В самом деле, зачем посредники? Но, как только мы начинаем думать про это, начинает втаскиваться содержание: что такое «посредник» в данном случае? А вообще, что делает Лукашенко в отношениях с

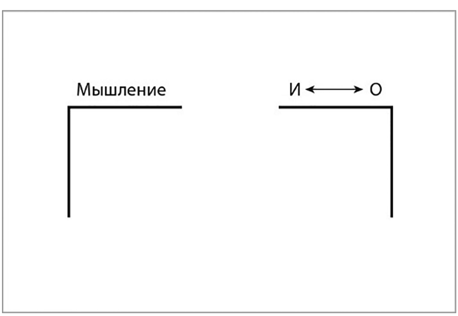
[35] Хавьер Солана — в 2009 году Верховный представитель ЕС по вопросам внешней политики и политики безопасности. В феврале 2009 года состоялась встреча Хавьера Соланы с Александром Лукашенко. *(Прим. ред.)*

[36] Сергей Мартынов — в 2009 году глава Министерства иностранных дел Республики Беларусь. *(Прим. ред.)*

Европой? Это что, два самостоятельных договаривающихся субъекта? Нет. Потому что Солана не тождественен Европе, а Лукашенко не тождественен Беларуси. Оказывается, как только мы чуть-чуть, минимально, подумаем об этих вещах, об уместности такого заявления, мы поймем сразу же, что Лукашенко и есть посредник. Лукашенко в качестве избранного Главы государства представляет Беларусь в ее отношениях с Европой, являясь посредником. Додумавшись до этого, мы сразу понимаем, насколько плохо он выполняет эту функцию — вместо того, чтобы нормализовывать отношения, он ссорит Беларусь с Европой. Но это возникает только тогда, когда мы думаем о том, *что* есть «посредник», и в каком пространстве, в какой топике мы размещаем сказанное.

Понимаете, предшествующие философы думали, что содержание не есть инструмент мышления, а что содержание существует само по себе объективно. В системо-мыследеятельностной методологии мы говорим об *объективном содержании*, а не о том, что *содержание объективно*. Содержание не существует безусловно, оно обусловлено и появляется в мышлении при условии радикального сомнения в уместности или неуместности расположения идеи в той или иной точке, месте пространства.

Вторая рамка, в которой мы обсуждаем сегодня работу в идеальном плане — это рамка пространства между идеацией и онтологизацией *(схема 7.2)*.



• *Схема 7.2*

• *И — идеация, О — онтологизация*

Мы говорим, что содержание не совпадает с объективно-онтологическим статусом тех или иных идей или понятий. Содержание не обязательно объективно, и поэтому наличие содержания у идей не предполагает однозначно объективного статуса существования чего-то в мире. Вот Ансельм Кентерберийский этого не знал, поэтому его онтологическое доказательство бытия Бога построено так: раз в языке есть слово «бог», оно должно что-то означать. То, что это слово обозначает, — это и есть Бог, стало быть, Он существует.

Помните, я вам говорил о сложных отношениях философии с мышлением? Философы, как правило, пытаются рассматривать мышление просто как небольшой довесок к жизни, к чему-то там еще. Поэтому они тянут всякий раз в мышление что-то, что черпают из своего представления о жизни, о существовании, о мире и т. д. Поэтому предполагается, что оперирование, скажем, словами в языке (в жизни) является более общим, более фундаментальным, чем оперирование ими же в мышлении. И поэтому содержание втаскивается из жизни в мышление. Но для меня и для той философии, которую я разворачиваю перед вами, это принципиально не так. Содержание не привносится в идеальный план нерефлексивно или одновременно с полаганием туда идей. *Содержание возникает только при сомнении в уместности этой идеи в этом месте или при сопротивлении этого места полаганию в него идеи.*

Например, «Думать Беларусь»[37]. Что я сделал, когда предложил эту идею? Ведь первое, что я сделал — я нарушил грамматику. Я изменил глагол в смысле переходности-непереходности, я нарушил заданную топику языка. Тогда сразу возникает сомнение относительно уместности такого

[37] Мацкевич В. В. Думать Беларусь // Культурная политика. 1994. № 0.



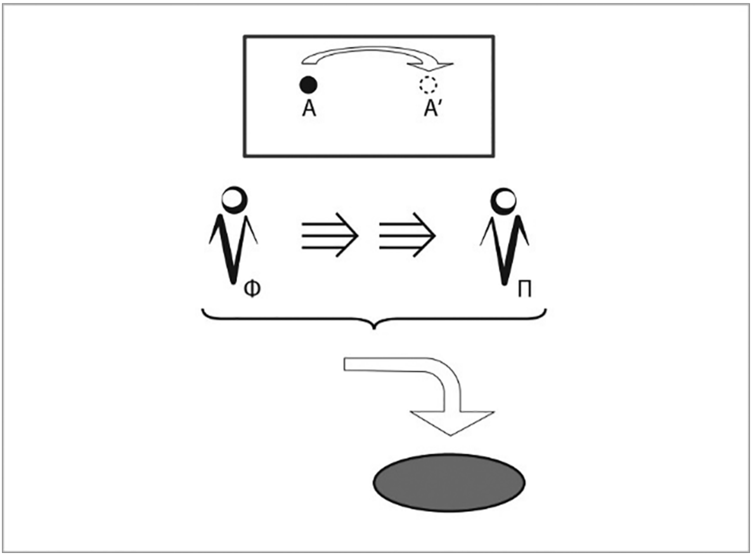
• *Схема 8*

словоупотребления. После этого возникает вопрос *об онтологическом статусе Беларуси*. А этот вопрос — и есть основной вопрос программы культурной политики. Но возникает он только после работы с топикой, осмыслением уместности или неуместности. И тогда мы понимаем, что это содержание — онтологический статус Беларуси, существует она или нет, и что есть ее существование — не задано и не предзадано. После этого я предложил «сыграть в это, сыграть в Беларусь». Что значит «сыграть» вообще? Это означает — нечто из сослагательного наклонения перевести в изъявительное *(схема 8)*.

Грамматически можно сказать: «Хорошо было бы, если б Беларусь была независимой», или перформативно заявить: «Объявляю Беларусь независимой!» Но в мышлении необходимо проделать еще целый ряд действий, прежде чем мы переведем нечто из сослагательного наклонения в изъявительное. И где это делается? Я утверждаю, что эти действия происходят в идеальном плане. Отсюда и *радикальный идеализм*. В результате этих действий возникает план — уже не идеальный, а просто план для реализации. И, как вы помните, работают над идеей, чтобы превратить ее в план, философ и практик *(схема 1.3)*. Но мы к этому еще вернемся.

Следующая рамка, которая важна для сегодняшнего обсуждения, — рамка оперирования тем, что мы положили на доску *(схема 7.3)*.

Итак, нечто, возникшее в коммуникации, полагается в идеальный план и там оказывается в каком-то месте. По-

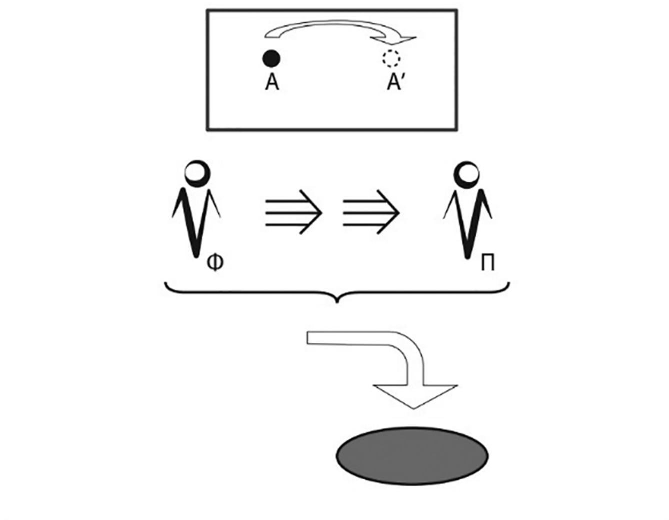


• *Схема 1.3*



• *Схема 7.3*

сле этого у нас возникает сомнение. И это сомнение конституирует, легитимизирует либо пребывание идеи в том месте, в котором она находится, либо перемещение ее в другое место, пока мы не найдем место, ей соответствующее. Поэтому следующее, что нас интересует — оперирование, которое разбивается на две части. Первая часть — это определение начала и конца перемещения идеи в идеальном плане. Вторая часть — это те процедуры, которые мы с этой



1. Полагание (разМЕЩение)
2. Сомнение
3. Оперирование
   3.1 Определение начала и конца перемещения
   3.2 Что делать? (процедуры)

• *Схема 1.4*

идеей при перемещении производим, что мы делаем с этой идеей *(схема 1.4)*.

Мы «снимаем» идею с идеального плана тогда, когда она выражена в изъявительном или повелительном (предписание) наклонении и с ясным, понятным онтологическим статусом. Вот тогда мы что-то делаем, руководствуемся этим в жизни и деятельности.

Я не стану сейчас настаивать на том, что всё, что я наговорил в прошлой лекции, безусловно правильно. Но вы должны понимать сам ход и движение: я двигаюсь от иде-

ации к онтологизации. Онтологизация (присвоение статуса существования) и есть конец оперирования с идеями. И путь, который проходит идея в этом оперировании, — это путь от «как бы» к тому, что «есть» или «должно быть». Поэтому между этим «началом» и «концом» мы должны построить определенную дополнительную систему мест и инструментов, через которую мы эту идею будем протаскивать.

Средства оперирования идеями

Чем мы можем пользоваться для оперирования идеями? Первое — это грамматика. Помимо того, что грамматика задает парадигматические формы для оперирования идеями, есть еще специальное обращение с грамматикой. Мне с детства не нравилась борьба за чистоту языка. Тогда она мне не нравилась интуитивно; не любил я чистый язык, зато любил подростковые и прочие сленги, жаргоны и т. д. Сейчас я понимаю другое: борьба за чистоту языка есть консервативно-социальное поведение, обеспечивающее господство одних людей над другими. А нарушение правил языка через иронию, юмор, языковые игры — это есть способ схватывания содержания идей. Нельзя мыслить, не нарушая грамматических языковых правил. Но одно дело разговаривать не по правилам, не зная правил, и другое дело — сознательное нарушение правил. Ведь с самого начала, с той самой пресловутой восьмерки, с которой я начинал философию, мы это находим. У Сократа было два метода философствования — майевтика и ирония. Ирония здесь имеет особого рода отношения с грамматикой, с игрой языка.

Но, помимо грамматики, у нас есть и другие способы оперирования идеями, например *герменевтика*. Иногда говорят: «Я не понимаю, но я понимаю…», то есть «не понимаю» в

смысле оценки результата, но «понимаю» как совершаемое действие, процесс. Я делаю усилия, чтобы понимать, хотя понимание пока не достигается. Здесь важно не втягивать вместе с интерпретацией и пониманием того, что связано с символическими формами. Символизация и оперирование со знаковой формой в идеях на символическом уровне ведет, скорее, к внушению, зомбированию и т. д. Когда паралогические атрибуты идеи решают ту же самую задачу онтологизации, но в другом виде. Фактически мы можем вести некоторую идею к онтологизации не за счет мыслительной работы и вообще просто работы в идеальном плане, а за счет придания идеям онтологического статуса авторитетом, манипулированием через чувство вины, долга и еще какими-нибудь такими путями.

Дальше, помимо герменевтики нам нужна *система категорий*. И, собственно, перекатегоризация, которую мы осуществляем с идеями — это тоже есть способ оперирования с идеями в промежутке между идеацией и онтологизацией. Перекатегоризация, собственно, должна задать набор промежуточных этапов или тех мест, через которые нужно провести, протащить идею перед тем, как мы превратим ее из элемента идеального плана в некий содержательный план действий.

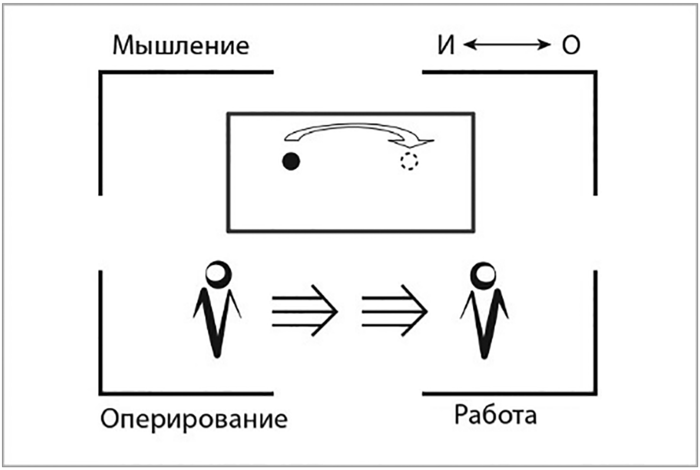
Необходимо здесь еще сказать о *логике*. Но логику необходимо понимать в расширительном ее смысле. В определенном смысле логикой следовало бы назвать все процедуры, которые мы осуществляем в оперировании с идеями. Другое дело, что логика — это еще и особый язык. Существуют не только естественные языки, но и разного рода искусственные языки, с которыми мы работаем, и, с моей точки зрения, до сих пор ни одна попытка построить дерево языков или сделать естественную грамматику, которая была

бы универсальной для любого языка, не увенчалась успехом. То же и с логикой — мы всякий раз имеем дело с конкретной логикой. И ни одна из конкретных логик не является достаточной для того, чтобы охватить все формы и способы оперирования с идеями в идеальном плане. С другой стороны, все способы, которые мы можем придумать, предложить для оперирования в идеальном плане, мы можем называть логикой. И когда методологи расставались с некоторым логически фетишизмом и рефлектировали, что логика не есть наука, а все известные им логики — это, скорее, формальные, искусственные языки, то вслед за Гегелем они могли говорить о науке логике как о не существующей пока в наличии, но возможной и мыслимой дисциплине, изучающей деятельность мышления.

Ну и последнее, о чем следует упомянуть, говоря о способах оперирования с идеями, — это *системность*. Я сейчас не стану останавливаться на этом подробно, тем более что когда-то я уже читал специальную серию лекций — пропедевтика, или введение в теорию систем[38]. Здесь я должен сказать по отношению к системности буквально следующее: что бы ни происходило с идеей в ее движении в идеальном плане, говоря о содержании идеи, мы должны говорить не только о том, чем она стала, когда она снимается, считывается с идеального плана и переносится куда-то в более широкую систему (в деятельность), но должны говорить и о всех тех изменениях и приключениях, которые с ней происходили в идеальном плане на протяжении всего того, что с ней там делалось. Содержание задается и фиксируется через весь путь идеи.

---

[38] Мацкевич В. В. Введение в системный подход для гуманитариев : видеокурс // Летучий университет. URL: https://dp.fly-uni.org/courses/propedevtika-sistemnogo-podxoda-dlya-gumanitariev/



• *Схема 7.4*

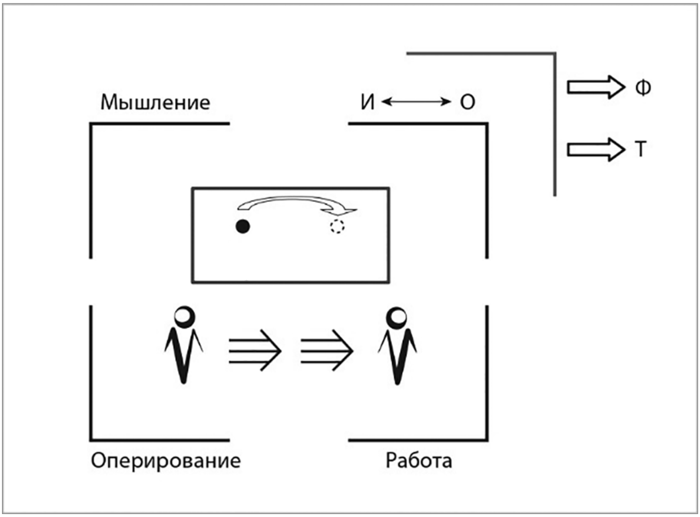
И в заключение еще несколько небольших добавлений. Итак, работа с идеей мыслима при необходимом и достаточном количестве рамок. Последняя рамка, помимо рамок оперирования или техник, есть рамка работы *(схема 7.4)*.

Категорию работы я вводил в одной из первых лекций как оппозицию к заботе. Работа — это то, что делается целеустремленно, сознательно, с отслеживанием всех промежуточных ходов, этапов (технологических или нетехнологических — неважно). Без фиксации работы мы вольно или невольно оказываемся втянутыми в паралогическую форму, при которой вместо логики (в том ее расширительном смысле, о котором я говорил) на первый план выставляется мисология, или «зло-логия» — «логическое зло». Фактически к мисологии можно отнести целый ряд философских и квазифилософских установок как нашего времени, так и предшествующих эпох. Из мисологии рождаются преувеличение значения и роли интуиции, всякого рода паралогических форм познания и подмена работы в идеальном плане — фило-

софствования и мышления — разного рода другими формами: поэтическими, эзотерическими практиками, в том числе и такими, которые могут быть оформлены технологически. Например, модное и популярное НЛП — нейролингвистическое программирование. Это есть попытка технологизации такого мисологического отношения. Вообще, психологизм, или «внедрение», распространение разного рода психологических техник, работает тоже в режиме мисологии. К этому перечню мисологических техник можно было бы добавить и идеологию.

Так вот, все эти паралогические формы — эзотерика, НЛП, психологизмы, идеология — решают в конечном итоге ту же самую задачу онтологизации идей, или перевода идей из возможного, сослагательного в повелительное наклонение. И, обсуждая мышление, мы должны, с одной стороны, постоянно противопоставляться этим мисологическим формам, а, с другой стороны, должны понимать, что эти мисологические формы легче, проще, доступнее — и если мы зацикливаемся исключительно на достижении результата, то так или иначе скатимся с логических или мыслительных форм к употреблению этих техник. Всегда проще вместо философствования, напряжения мысли создать готовую идеологию, навязать ее массам и жить долго и счастливо.

Онтологизация, к которой мы движемся в идеальном плане, является промежуточной целью всей этой работы. А конечная цель находится за пределами той части системы, которую я здесь ограниченно нарисовал, и она взаимодействует с тем расширением пространства, связанного с атрибутивно-эмпирическим комплексом и существованием «вещей в себе», расширением объективного мира вне нас, то есть с тем, что раскупоривает философствование до практики.



· *Схема 7.5*

Что делает мышление? С одной стороны, оно противопоставляет мир себе, а с другой стороны, оно рационализирует мир через эти интенции[39]: философии и практики (техники). Поэтому, говоря об общей системе, надо выставить еще одну рамку интенций мышления *(схема 7.5)*.

Это — собственно назначение, миссия мышления: углубляя, усугубляя самое себя с тем, чтобы гораздо лучше представлять себе мир, воздействовать на этот мир с тем, чтобы перевести его из хаоса в некоторое упорядоченное состояние в соответствии с мышлением.

В завершение я хочу вернуться к вопросу об идеализме или даже о радикальном идеализме. Я ведь обсуждаю мышление как движение в идеальном плане, работу с идеальным планом. Почему я настаиваю на радикальном идеа-

[39] Мацкевич В. В. Техника // Всемирная энциклопедия: Философия. Мн., 2001.

лизме? Мне придется вспомнить один эпизод из собственной практики. Первый эпизод произошел, пока я еще жил в Москве. У нас возникла необходимость высаживания «методологического десанта» в Находке, где в начале 90-х годов начался экономический подъем и возникли олигархи местного разлива. Они столкнулись с тем, что обустроить жизнь по собственному олигархическому представлению не могут из-за того, что люди, которые живут в Находке (а там 200 тысяч человек), их не понимают. Люди не понимают, чего они хотят. И, будучи знакомы с методологами, олигархи придумали, что путем образования можно поднять уровень находкинских людей и те станут понимать олигархов. Под это дело Петр Щедровицкий договорился с ними сделать дистанционный университет. Был собран набор преподавателей, которых стали называть «визит-профессорами», из этих визит-профессоров формировалась «десантная» группа человек из пяти, и мы раз в месяц вылетали в Находку и проводили там неделю, обучая учителей, банковских работников, местную администрацию и других людей.

Но при этом мы — те, кто участвовал в планировании, — практически сразу поняли, что добром это всё не кончится, ничего хорошего не получится. А почему? Перед тем как принять решение, в Находку был отправлен на разведку человек из Школы культурной политики. Он позвонил и сказал, что ничего не получится из всей этой затеи, и вообще город глухой. На вопрос «Почему?» он ответил: «Понимаете, тут очень узкий слой идеального». Ему отвечают, что непонятно, что такое слой идеального и почему он узкий. И хорошо бы понять, почему он так решил, на каком основании. Он говорит: «Понимаете, я живу в гостинице, поэтому приходится питаться в столовках, ходить по магазинам... И смотрю я на ассортимент товаров в киосках, в

магазинах, расспрашиваю людей и поражаюсь убогости ассортимента (а это 90-е годы, а город небедный). Но людям, живущим там, этого ассортимента достаточно, то есть у них нет других потребностей, желаний и т. д.». Поэтому я такое внимание уделяю идеальному плану и работе в нем. Это делает возможным или невозможным мышление — и философию в целом.

Лекция 14. Активность как запускающая сила института философии

Прежде чем говорить об активности, я должен сказать о своем собственном движении в этих лекциях и обсуждениях. Эти лекции — попытка систематизировать мои до сих пор довольно синкретические представления о мышлении, которые у меня накопились и уже требовали «выдачи» наружу. И то, что происходит на протяжении этих месяцев, для меня сильно отличается от всех других курсов лекций, которых я немало прочитал. Я не читаю готовый и в этом смысле законченный курс, это скорее семинар, чем лекции, и я сейчас не знаю точно, что будет дальше, чем этот цикл закончится и куда он вырулит. В том, что уже сказано и обсуждено, есть масса ответвлений и незаполненных мест, к которым нужно было бы возвращаться и развивать, додумывать. И есть ряд важных для меня вещей, которые не захвачены той линией, которая была намечена в этих лекциях. А эта линия, напомню, задается двумя категориями: «мышление» и «индивидуальность». И, по большому счету, главной из этих категорий является мышление.

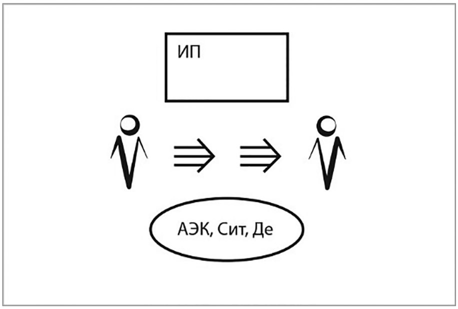
В предыдущей лекции я дошел до топики идеального плана. А сейчас я вынужден остановиться в разворачивании этой темы и повернуть, сделать экскурс в параллельные области философского знания. Я не буду на них как-то специально надолго останавливаться и глубоко прорабатывать, но двигаться дальше без оговаривания этих параллельных областей мне достаточно сложно.

Что я делал? Я пытался строить конструкт, систему мышления (в первую очередь организованного мышления), втягивая в это всё, что необходимо для того, чтобы мышление представлялось не просто как некая онтологема, но как обустройство жизни и функционирования идеи. И сейчас мне достаточно сложно определить философскую предметность, или философскую область, в которой помещается всё, что я наговорил. Я всячески старался уходить от онтологии и двигался где-то по границе логики (не углубляясь в нее), в некоторых аспектах я балансировал где-то на грани социальной теории (в качестве рамочного знания там привлекалась аксиология: некоторые характеристики ценностей и т. д.), но почти ничего не говорилось и никак не артикулировалось многое другое в философском знании. Так, я почти ничего не говорил про этику, про эстетику, я специально не вторгался в область эпистемологии и гносеологии, несмотря на то, что так или иначе много говорил про знание.

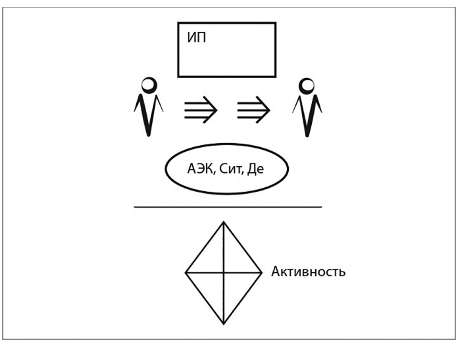
И вот сейчас я понимаю, что если не делать хотя бы каких-то полаганий в эти традиционные философские предметы, то не получится и сформулировать, собственно, ту предметную область, в которой я структурирую собственные представления. Поэтому сейчас, дойдя до топики идеального плана, назвав свою философию радикальным идеализмом, я постараюсь проговорить некоторые вещи из смежных или параллельных областей. И вот сегодня я решил начать с категории «активность».

Зачем? Чтобы ответить на этот вопрос, мне нужно предельно редуцировать ту схему, которую я на протяжении этой «чертовой дюжины» лекций строил. И редуцированно эту схему можно изобразить следующим образом *(схема 1.1)*.

Понятно, что эта редукция сама по себе представляет топическую схему. Это — топика, в которой не известно, как



- *Схема 1.1*
- *ИП — идеальный план, АЭК — атрибутивно-эмпирический комплекс, Сит — ситуация, Де — деятельность*



- *Схема 1.2*

связаны между собой четыре элемента схемы. И нужно каким-то образом простроить структурные и функциональные связи между ними, чтобы весь этот конструкт заработал. И вот в качестве простейшей функциональной связи я беру *активность*. Ее можно разместить в тех местах этой схемы, в которых присутствуют индивидуальности *(схема 1.2)*.

Я предупреждаю сразу, что мое рассуждение про активность — это попытка схватить ее как энергетику. Активность здесь — это то, что обозначает запускающий механизм, энергию или разность потенциалов, то, что заставляет механизм двигаться, что отличает труп от живого организма. А говорить про такие вещи невозможно вне форм, так же как о материи, хаосе и т. д. Есть в философской теологии рассуждения про дух, который бродит сам по себе и не знает никаких формальных (или форменных) ограничений. И вот вопрос: можем ли мы, наблюдая

оформленную активность, сводить ее к тем формам, в которых мы ее схватываем? Или у активности остаются возможности «бродить», как у этого теологического духа, там, где она хочет, и вести себя как хочет, независимо от форм, в которых мы ее обнаруживаем или которые ей придаем? И у меня простого ответа на этот вопрос нет.

Если мы полагаем активность в соответствии с исходным смыслом, то активность — это какая-то такая стихия, которая от форм как таковых не зависит, но не обнаруживает себя вне этих форм. Точно так же, как и материя. Но тогда мы должны относиться к активности как к этой самой стихии, наличие которой — просто по умолчанию или через постулирование — предполагается.

И я бы не задумывался об этом нисколько, если бы не та общественно-политическая практика, которой я занимаюсь в форме культурной политики. И, например, я наблюдаю в телевизоре бешеную активность в некоторых странах — в Секторе Газа, или в Афганистане, или в Грузии, даже в Украине. Я даже ездил подзарядиться на Майдан в 2004 году, чтобы немного привезти с собой этой активности. И я совершенно не вижу такой же активности в зоне, куда дотягиваются мои руки и где я занимаюсь общественно-политической практикой. Тогда я спрашиваю себя: беларусам забыли вставить батарейки или эти батарейки разрядились? То есть вопрос активности для меня практический, а значит, и подлежащий философскому осмыслению.

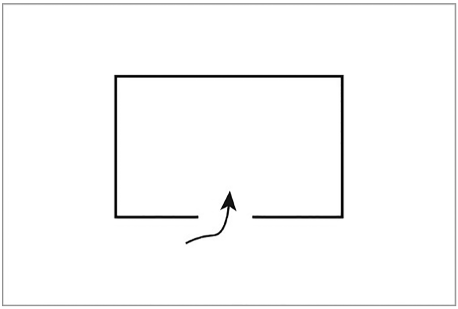
Ошибкой всех предшествующих философов, занимавшихся категорией активности, являлось то, что они пытались выяснять природу активности. Я же говорю, что выяснение природы материи или активности — это бессмысленное занятие. Материя — это тот материал, который обнаруживает себя только тогда, когда мы с ним что-то пытаемся сделать, и

он сопротивляется нашему действию в той или иной форме. Так же и активность. Мы можем предполагать активность в батарейке, но пока мы не вставим батарейку в прибор, мы не обнаружим никакой активности. Значит, работая с такими категориями, бессмысленно обсуждать природу этих вещей. Хотя некоторые констатации по этому поводу в истории философии делались. Как-то Фуко назвал Маркса, Ницше и Фрейда мэтрами подозрения, а для меня — это фигуры философии XIX века, которые предложили некоторые номинации для человеческой активности: экономический интерес, либидо с танатос-фактором и воля к власти. Но они, предлагая эти номинации, не отделяли активность от тех «электрических цепей», с помощью которых эта активность проявляется. Поэтому я не знаю, что именно движет людьми, но в зависимости от той формы, в которую мы помещаем источники активности, она и проявляется. И поэтому обсуждение форм осмысленно и рационально, а обсуждение природы активности есть фантазирование и сочинение сказок.

С другой стороны, если нет формы, то с этой исходной «вещью-в-себе», которой мы обозначаем категорию активности, всё равно что-то происходит. Отсутствие видимых форм — это тоже некая форма для всего этого. И четкое структурирование, и изобретение форм есть обязанность — в нашем случае — философов, чтобы институт философии начал работать.

Итак, простейшее и минимально необходимое нам рассуждение про активность выглядит следующим образом *(схема 2.1)*. Активность мы обнаруживаем, говоря метафорически, как сквозняк, в некотором отверстии, в форме, где мы можем локализовать эту самую активность.

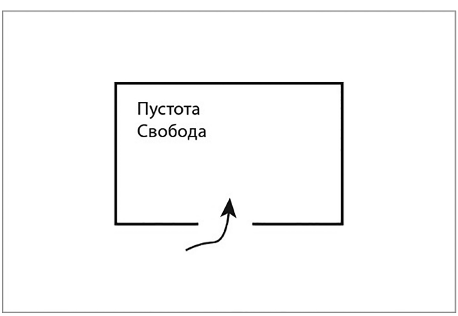
Для того чтобы двигаться дальше, мне необходимо затронуть некоторые смежные области, в частности эстетику.



· *Схема 2.1*

Я не могу обойти ее стороной, потому что эстетика есть философская дисциплина о хороших формах. Ведь, когда я начинаю обсуждать активность, про природу которой ничего сказать не могу, я могу говорить о том, где она обнаруживается. А обнаруживается она через заполнение форм. И как только я попадаю в область форм, я попадаю в зону эстетики. А как только я попал туда, я вынужден обращаться к такого рода оборотам: активность обнаруживает себя, как сквозняк, в дырке некой формы, которую активность заполняет.

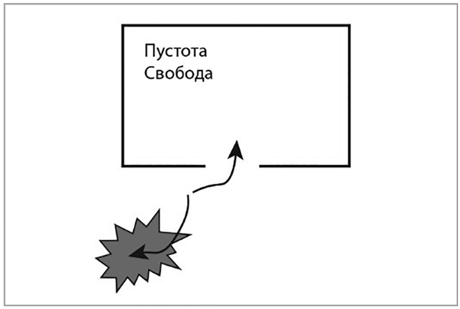
Как известно из физики, сквозняк обнаруживается только при разности давления. То есть мы тоже должны говорить о разности давления, разности потенциалов. В этом случае разность потенциалов есть эстетическая категория. Эстетическая категория предполагает наличие некоторой пустоты для того, чтобы туда «дуло», но не просто пустоты, а пустоты, тождественной свободе *(схема 2.2)*.



· *Схема 2.2*

Активность проявляется, обнаруживает себя и действует тогда, когда она заполняет форму с до-

статочной пустотой, чтобы ее можно было заполнять. Если формы полны, то не может быть никакого заполнения. Для активности тогда нет возможности актуализации, с одной стороны. А с другой стороны, если для активности не предлагаются хорошие формы (хорошие с точки зрения качества самих форм и с точки зрения наличия в них пустоты, свободы), то активность нейтрализуется, выхолащивается или энтропирует в других формах *(схема 2.3)*.



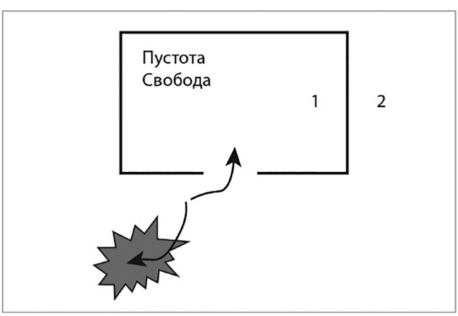
· *Схема 2.3*

Я вспоминаю нашу последнюю конференцию, посвященную развитию городов, где Захар Шибеко[40], рассказывая историю городов, вводил категориальную оппозицию «закрытые-открытые» города. И говорил, что города греко-римско-иудейского мира, из которых развилась европейская цивилизация, были закрытыми городами, то есть городами внутри неких стен. Но были открытые города, в которых стен не было. Городские стены давали некоторую форму для развития и различения: одно дело — то, что внутри, и другое дело — то, что снаружи. Города, которые были оснащены стенами, регулировали один порядок внутри стен, другой порядок вне стен. Вокруг городских стен достаточно быстро образовывались посады, предместья и т. д. Жизнь

[40] Захар Васильевич Шибеко — беларусский историк, доктор исторических наук, профессор. Автор книги «Гарады Беларусі (60-я гады XIX — пачатак XX стагоддзяў)» (Мн., 1997).

в поселении перед городскими воротами и в месте, куда вы попадаете через ворота, разная. Возможность этой разницы обеспечивается закрытостью, или городскими стенами. Эти стены являются формой, которая не только что-то закрывает и ограничивает, но и *открывает возможности для разницы*, а стало быть, и для рефлексии этой разницы, и для дальнейшего превращения исходной жизненной активности в некоторое мышление. Без стен мы имеем дело с открытыми городами восточного типа, которые тоже возникают как место, но неограниченное, и дальше могут разрастаться до огромных Шанхаев, Багдадов, Стамбулов и т. д., где практически нет разницы между тем, что внутри, и тем, что снаружи. И далее этого понятия «внутри» и «снаружи» нет, есть достаточно гомогенная территория, заселенная людьми. То же самое можно говорить про разные другие формы. Соответственно, как только мы начинаем рефлектировать эту разницу — между тем, что в форме, и тем, что бесформенное, — мы можем на этом строить разного рода типологии активности *(схема 2.4)*.

И далее я бы сказал так: *разница между игрой и мышлением, между деятельностью и мышлением только в форме активности*. Более того, это не просто разница в форме, а, скорее, эстетическая, даже вкусовая разница. Про нее нельзя говорить в категориях этической оценки «хорошо-плохо», но можно говорить эстетически — «хуже-лучше». Помните лозунг Серебряного века или на-

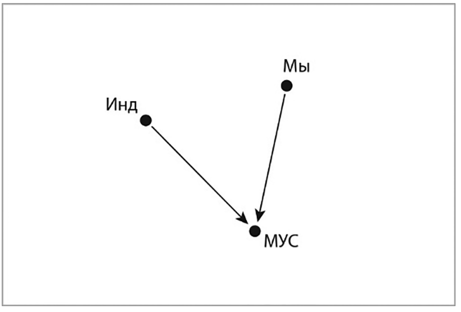


• *Схема 2.4*

чала модернизма: «Искусство для искусства». Если применить его к нашему контексту рассуждения о формах, то нам следовало бы наложить запрет на функциональное назначение для форм. Но это не избавляет нас от выбора между разными формами. Я не уверен, насколько мы сами можем выбирать формы своей активности, но, когда мы занимаемся конструированием института философии, собираем его, нам надо выбирать, надо пробовать, работает ли конструкция, потому что надо найти «кнопку», которая его запускает.

Еще с 1994 года, с объявления программы Культурной политики и далее, всеми методологическими семинарами и этими лекциями в том числе я, по большому счету, выстраиваю пространство собственного существования. И в этом смысле я несу формы с собой, предлагая их бесформенным сущностям. И сейчас я попробую разобрать типы отношений между тремя элементами: мышлением, материальными условиями существования (скажем, социумом), индивидуальностью. Я буду разбирать то, как они связаны между собой посредством перемещения активности и наличия форм, которые эта активность заполняет.

Возможна ситуация, когда материальные условия существования (*схема 3.1*) несут в себе формы, которые заполняются активностью. И эта активность как бы втаскивает за собой индивидуальность и мышление. Предло-

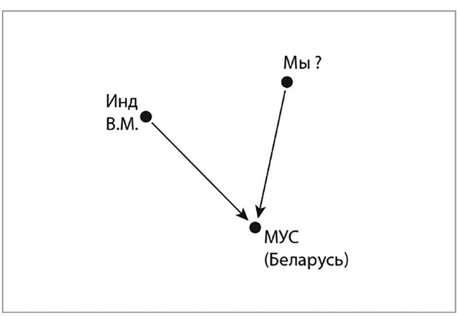


- *Схема 3.1*
- *Инд — индивидуальность, Мы — мышление, МУС — материальные условия существования*

женные в материальных условиях существования формы заполняются тем, что есть энергетического, активного в этих двух других элементах — индивидуальности и мышлении. Я даже могу сказать резче: материальные условия существования в этом случае придают форму и мышлению, и индивидуальности.

Тогда вы спросите меня: что я называю мышлением? Называю ли я мышлением форму или я называю мышлением заполнившую эту форму активность? Что происходит с активностью, когда она заполняет форму? Перестает ли активность быть активностью, когда она заполняет форму? Вне формы мы активность обнаружить не можем. Но активность, заполняющая форму, не перестает быть активностью, пока существует та самая «разность потенциалов», то различие, которое ее порождает.

Однако вернемся к нашему треугольнику: индивидуальность, мышление и материальные условия существования. Под материальными условиями существования я здесь могу более конкретно обозначить, Беларусь например, а под индивидуальностью — В. М., оставляя мышление искомым *(схема 3.2)*.

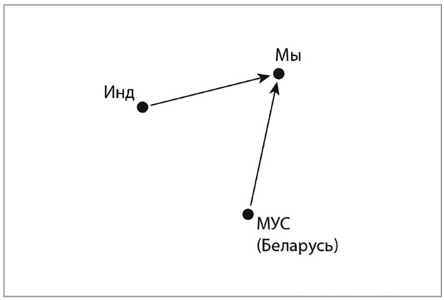


• *Схема 3.2*

Мне, например, не составляет никакого труда вписаться в предлагаемые материальными условиями существования Беларуси формы. Никаких трудностей — пойти учителем этики, эстетики в школу

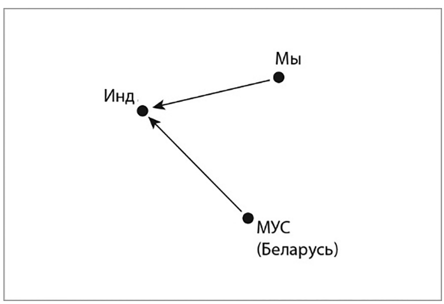
и рассказывать про сквозняк. Пойти записаться в БХД[41], там мне даже должность дадут. Активность, заполняющая мою индивидуальность, не исчезает, когда мы предложили ей форму. Она остается, если мы предлагаем новую форму.

Точно так же я могу предположить, что это *мышление* содержит в себе формы, которые способны «притянуть» активность. И тогда материальные условия существования (Беларусь) принимают форму мышления *(схема 3.3)*.



• *Схема 3.3*

Третий вариант — когда индивидуальность навязывает формы, которые заполняются активностью из форм мышления и из материальных условий существования *(схема 3.4)*.

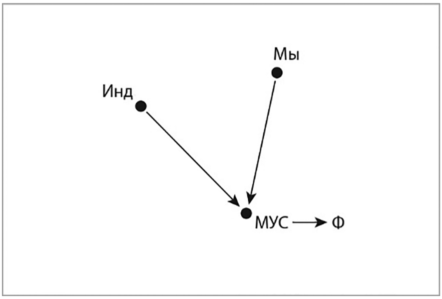


• *Схема 3.4*

К сожалению, у нас сейчас — в силу доминирующего мировоззрения — получается, что материальные условия существования фактически являются единственным вместилищем форм и они навязывают соответствующие формы мышлению. Но как сделать так, чтобы разорвать эту штуку, поменять

---

[41] Беларуская Хрысціянская Дэмакратыя (БХД) — незарегистрированная правоцентристская беларусская политическая партия.



• *Схема 3.5*

направление? Я думаю, что институт философии, когда он «включен», работает на то, чтобы втянуть в индивидуальность и мышление активность из материальных условий существования (*схема 3.5*). Но это значит, что всю эту конструкцию надо начать по-иному рассматривать. Но для начала необходимо ее разоформить, провести деконструкцию форм, которые на ней заданы.

Но и деконструкции, и рефлексии недостаточно, необходимо предлагать иные формы. А где их можно взять? Изменять материальные условия существования можно, только предлагая другие формы. Другие формы, которые не могут появиться из исследования самих же материальных условий существования. А если не из исследования, то откуда? Когда мы начинаем исследовать формы (реальность, материальные условии существования), мы находим только то, что у нас в идеальном плане было. И всё исследование в этом смысле есть тавтология. Из исследования не вытекает ничего нового: что бы мы ни исследовали, мы в любом случае получим описание тех форм, которые мы сами положили в идеальный план.

Откуда же берется наше представление, знание о таких вещах, как материя, активность и т. д.? Оно берется из наших спекуляций по этому поводу. То есть, только тогда, когда мы доходим в своих рассуждениях — в спекулятивном философствовании в режиме радикального идеализма — до

таких полаганий, что существует активность, мы про нее говорим *вне форм*. Мы ее просто положили, она появилась в идеальном плане, но как только мы что-то осмысленное про нее хотим сказать, мы должны работать с формами. Поэтому активность, материя, дух — это та самая точка, идея, которая кладется в наше рассуждение. Идея — бессодержательна, про нее ничего сказать нельзя. Как только мы что-то про нее утверждаем, мы сразу придаем ей некую форму. И удерживаем эту разницу, что, придав форму, мы говорим не о форме, а о том, чему придана эта форма. Мы еще помним, что идея есть. Но как только мы об этом забываем, мы начинаем транслировать оформленное как некое онтологическое знание. И тут мы сразу вываливаемся из философии и начинаем говорить уже в предметном, научном знании. Но за пределами философии мы не можем удерживать идею вне формы, спекулятивно. А как только мы ее потеряли как «вещь-в-себе», мы сразу же думаем, что мир устроен в соответствии с той формой, в которой мы это в научном предмете обсуждаем. И мы начинаем думать, что, например, классы как некая форма проявления спонтанной социальности существуют и т. д.

Итак, говорю я, нужно изменить отношение между тремя этими идеями: идеей индивидуальности, идеей мышления и идеей материальных условий существования индивидуальности и мышления. Каким образом изменить? Сделать константными формы, приписанные не материальным условиям существования, а принадлежащие либо индивидуальности, либо мышлению.

И одним из способов смены значимости и силы форм я могу назвать эстетику, эстетические критерии. Другая форма предлагалась в свое время Протагором, я к этому обращался

несколько раз: «Человек есть мера всех вещей, существующих в том, что они существуют, и не существующих в том, что они не существуют». Тогда не материальные условия существования несут на себе формы, а индивидуальность — и мера, и форма, которая вмещает в себя всё остальное. Как это сделать?

Я давно уже собираюсь написать «Диалоги с Акудовичем[42]». И сейчас мои размышления и спор с ним как раз связаны с нашей темой. Я размышлял про его известные «Мяне няма», «Бяз нас»[43]. Я, конечно, понимаю постмодернизм, и эссеистичность, и экзистенциальность его рассуждений. Но в поисках своих возражений я прихожу к тому, что единственным ответом на это является: «Акудовіча няма, а я ёсць». Акудович, рефлектируя себя самого, Валентина Акудовича, оправляется в исследовательскую экспедицию в материальные условия существования в поисках там себя — и там себя не обнаруживает. И дальше пишет отчет: «Мяне няма». Или даже хуже, он говорит: «Усё, што там адбываецца, яно *бяз нас* адбываецца».

У меня принципиально другой культурно-политический подход. Я прихожу в эти материальные условия существования и не обращаю внимания на формы, которые сюда кто-то предложил или здесь реализовал. Мне возражают: а как же Маркс, Машеров, Лукашенко! Они всё продумали, промыслили, ты же не можешь просто так обходиться с этим всем.

---

[42] Валентин Акудович — беларусский писатель, философ, автор книги «Дыялогі з Богам». В. Мацкевич и В. Акудович часто дискутировали по актуальным вопросам как философии, так и общественной жизни. *(Прим. ред.)*

[43] Акудовіч В. В. Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека. Менск, 1998 ; Акудовіч В. В. Бяз нас. Менск, Наша ніва, 2001.

Ну, давайте разберем, как мыслили Лукашенко с Машеровым, и тогда вы увидите, что тут «кажимость», а не железобетонные формы. А, значит, их можно менять. Да, с моим приходом сюда в стране всё изменилось. Я могу так сказать, когда по-иному расставляю вот эти акценты с активностью и формой, с мышлением и индивидуальностью — по-иному расставляю их на схеме и в практике.

Лекция 15.
Этос, топос, логос и праксис философа

Я начну с отсылки к предыдущим лекциям, а точнее, к тому, что звучало в комментариях и обсуждениях самых первых лекций. С одной стороны, высказывалось удивление, что я не излагаю «свою философию», а рассказываю какую-то такую отстраненную историю философии, как будто бы она мне известна. С другой стороны, звучали упреки в том, что я не рассказываю про мышление, как обещал вначале, а говорю про институт философии, про диалог, идеальный план и прочие конструкции. И я отвечал на эти упреки и удивления тем, что не могу перейти собственно к мышлению, пока не сказал одного, другого, пятого, десятого и т. д.

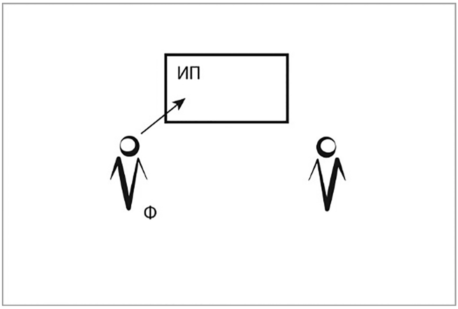
Но в чем состоит тот перелом, тот рубеж, который мне надо перейти, чтобы начать говорить о мышлении? Этот рубеж для меня лежит в индивидуальности философа. Начиная лекции, я говорил, что мышление и индивидуальность будут теми двумя содержательными компонентами, через которые я буду выворачивать всю философию, как я ее себе представляю. Так что индивидуальность — это вторая тема, которая мне здесь очень важна.

По отношению к индивидуальности мне еще труднее, чем в прошлых лекциях, занять такую лекторско-отстраненную позицию, из которой можно говорить о чем-то как об истине. С другой стороны, я говорю как методолог, как СМД-методолог, как последователь Московского методоло-

гического кружка. Но я уже настолько далеко, как мне кажется, оторвался от ММК, что у меня язык не поворачивается сказать, что то, что я говорю, это и есть философия или позиция ММК. Я ни в коей мере не открещиваюсь от ученичества, и всё, что я знаю, базируется на этом подходе. Но я вижу себя карликом, стоящим на плечах гиганта, который видит дальше именно потому, что стоит на плечах и пользуется этим преимуществом. Иногда шутят, что для карлика очень важно не запутаться в шевелюре гиганта, на плечах которого он стоит, и не принимать эту шевелюру за рассматриваемый горизонт. Это я тоже помню и понимаю.

Так вот, базируясь и основываясь на идеях ММК и Георгия Петровича Щедровицкого, я говорю вещи, которые, думаю, у самого ГП вызвали бы много возражений, несогласий. Поэтому мне нужно каким-то образом предъявить свою индивидуальность, обозначить ее. Но, чтобы ее предъявлять, недостаточно «яканья», необходимо разобраться с тем, чем сформирована индивидуальность философа, говорящего то, что он говорит. Поэтому в тему лекции я вынес перечень категорий: этос, топос, логос и праксис философа, чтобы восстановить ту самую индивидуальность того, кто будет говорить от первого лица. Говорить об этом в третьем лице для меня означает не философское отношение. Это может быть историко-философское или критико-философское отношение, но не философское как таковое. Философия всегда должна делаться от первого лица. Правда, это не означает, что любой студент, пришедший на первый курс и начинающий изучать философию, получает право участвовать в длительном и многовековом философском разговоре от первого лица. А как это право обретается?

Возьмем редуцированную схему, которую я вводил много раз в этих лекциях по разным поводам и в разных вариаци-



• *Схема 1*

• *ИП — идеальный план, Ф — философ*

ях. Это схема, где перед доской, перед идеальным планом, стоят две фигуры, ведущие между собой философский разговор. Одна из этих фигур является собственно философом, а всё, что является достойным быть-присутствовать в философском разговоре, выносится так или иначе в идеальный план, и там располагаются понятия, схемы, идеальные объекты, онтологии и т. д. *(схема 1)*.

Но есть ряд понятий, которые бессмысленно помещать в идеальный план, потому что, будучи туда помещены и идеализированы, эти понятия и категории утрачивают большую часть своего содержания и специфики. В идеальном плане они «теряются». Например, когда поэты и писатели пишут стихи или романы про любовь, то в них своеобразными художественными методами достигается полнота той категории, которую составляет эта самая любовь. Если мы попробуем передать тему любви, например, психологам, физиологам, биохимикам и т. д., они тоже много чего могут рассказать и вынести это если не в идеальный план, то оформить как понятие: «Любовь есть особая форма движения белковых тел и т. д.». Но от любви ничего не останется. То же происходит с понятием «честь». Можно кодифицировать честь и составить кодекс чести, например, философа и даже поместить его в идеальный план, нормировать и требовать затем реализации этой нормы, но это не будет отражать полноту чести.

Такого рода понятия, несмотря на то, что их так или иначе проецируют в идеальный план, во всей полноте собираются не в идеальном плане, а на индивидуальности философа. И, собственно, эта индивидуальность тогда обретает какой-то смысл (превышающий бытовое, расхожее представление об особости индивида, индивидуальности как таковой), когда это всё своеобразным способом собирается на индивидуальности философа и делает из него того, кто задает школу, направление, формирует вокруг себя институт философии.

Я как-то видел на канале «Культура» российского телевидения, как ведущий ток-шоу собирает за столом шесть российских философов и задает вопрос: «А что означает быть философом в России и кто в России является философом сегодня?» Тот же вопрос можно задать и в Беларуси: «Кто в Беларуси сегодня является философом?» Когда-то в газете «Советская Белоруссия» тоже собирали философов, чтобы обсудить какие-то проблемы. Собрали, по-моему, шесть человек. И возникает резонный вопрос: а почему там не было других философов? Может ли любой выпускник философского факультета, у которого в дипломе написано, что он философ, попадать в список кандидатов на то, чтобы быть сегодня в Беларуси философом? Думаю, всякий раз, когда нужно ответить на такой вопрос, на него необходимо отвечать индивидуально.

Когда мы говорим про философию в залоге, связанном с индивидуальностью, мы упоминаем имена собственные. Например, говорим: «XVIII век — Кант». XIX век — там уже сложнее: вначале, например, Шеллинг, но он быстро уступает место Гегелю, Гегель — Марксу... А дальше начинается какая-то чехарда: кто сегодня в России философ? Кто сегодня в Беларуси философ? А кто сегодня философ в Германии? Или, например, кто является философом XX века

или конца XX — начала XXI века? По прошествии веков, кажется, этот вопрос решается гораздо проще. Это потому, что со временем индивидуальность философа крепнет и определяется «выдержкой». Надо быть «выдержанным» века два-три, чтобы могли с полной уверенностью говорить «время Декарта», «время Канта», «время Гегеля» и т. д.

А как быть с современниками? Это всегда сложно. Причем, я думаю, для философии этот вопрос, в общем, никогда всерьез не ставился. Например, в области литературы этот вопрос был поставлен давно, и сами литераторы, а также литературные критики и те, кто интересуется литературой, по отношению к этому вопросу заняли такую скептическо-циничную позицию, говоря, что мы этот вопрос решать не будем. Кто из ныне здравствующих литераторов претендует на то, чтобы быть классиком? Как правило, выясняется, что те, кого ценят современники, за редким исключением становятся классиками в будущем.

С индивидуальностью философа примерно такая же штука. И тогда быть философом в этом смысле означает ровно две вещи: иметь наработки в идеальном плане и иметь наработки в индивидуальности философа. Про первое я говорил достаточно много: про устройство идеального плана, про то, что туда попадает, как оно туда попадает, как оно там размещается, как оно там всё устроено. А вот про те философские наработки, которые собираются в своей полноте не в идеальном плане, а в индивидуальности философа, я собираюсь поговорить сегодня.

Относительно этой сборки я ограничился четырьмя наименованиями: этос философа, топос философа, логос философа и праксис философа. Постараюсь сегодня обсудить это с той степенью углубленности, какую мне позволит регламент, ваши вопросы и мое окаянство.

Этос философа

Воздержусь от попытки сформулировать относительно этоса философа некую этику, которая могла бы быть распространена на более широкий круг людей, пытающихся примерить к себе гордое звание философа. Говоря про этос (в отличие от этики), я не формирую предписания относительно поведения философа, и я не описываю некое среднестатистическое поведение философа. Говоря про этос, я могу указывать на прецедент и говорить, что философ, задаваясь вопросами «Как я должен себя вести, как должен себя держать и т. д.?», может формулировать эти вещи только по отношению к самому себе. Более того, начиная с некоторого исторического периода (а именно, с появления на свет Божий института философии) это вообще прерогатива исключительно философов. Только философ — и никто другой на протяжении двух с половиной тысяч лет европейской цивилизации — может формулировать этические суждения или директивные суждения в плане этоса по отношению к одному-единственному персонажу, каковым является он сам. Все другие этические рассуждения касаются большего количества людей, которые себя как-то ведут или себя как-то держат, и лишь философ формулирует суждения этоса только по отношению к единственному персонажу, который волен действовать, как ему предписано, и этот персонаж — он сам.

Философ не может позволить себе вести себя неосознанно и прятаться от публичности. Философом нельзя быть так же, как, например, шпионом. Вот, скажем, Штирлиц в тылу врага ведет себя определенным образом, и то, как он себя держит, нельзя распространить ни на кого другого в элите Третьего рейха, это присуще ему одному — Штирлицу. Но было бы глупо, если бы Штирлиц декларировал свое пове-

дение, предъявлял его и формулировал свой этос публично, вслух. Философ является полной противоположностью. Он, скорее, напоминает того древнеукраинского князя Святослава, который, прежде чем начать войну, посылал гонца с предупреждением: «Иду на вы». И в этом смысле этос философа формулируется так: «То, что я делаю, я сначала проговариваю». И только *по соответствию проговоренного и реализованного мы можем судить о полноте философского этоса.*

Еще до того, как Ариосто написал про «Неистового Роланда», до того, как Вальтер Скотт переложил истории про рыцарей в популярные книжки, существовало рыцарство. И рыцари вели себя в соответствии с представлениями о рыцарской чести и достоинстве, были индивидуальностями. Их поведение всякий раз, с одной стороны, было нормативно-образцовым, а, с другой стороны, постоянно проявлялись разного рода отклонения от этой нормы. «Философская честь» в таком же режиме отстаивается философами, но ее содержание меняется. С рыцарями тоже все было не всегда одинаково. И если рыцарь раннего Средневековья, заседающий за круглым столом у короля Артура, — это одно, то рыцарь при бургундском дворе, которого описывает Хёйзинга в «Осени Средневековья» — уже совсем другое дело, мушкетеры — третье. А дуэлянты конца XIX — начала XX века превращают «образ действия рыцаря» уже в чистую пародию. Представления же о философской чести, или философский этос, еще в большей степени связан с ситуацией, в которой живет философ, он еще более зависим от тех понятия, идеи, нормы, которые полагаются им в идеальный план.

Такого рода индивидуальный этос — то, что характерно для всех философов всех времен и народов. Это характерно

для тех философов из предыдущих эпох, которых мы знаем после «выдержки» в триста лет по именам собственным. И в точно такой же степени это распространяется на тех сегодняшних философов, которые проговаривают вслух, делают публичными положения, касающиеся собственного этоса, — и в этом смысле делают их верифицируемыми через Другого. Поэтому Гегель, вводя категорию «Иного», или «Другого», фактически закладывал основания для, если хотите, проверки серьезности такого философского этоса.

Но это всё пока общие рассуждения, а я еще должен проговорить некоторые аспекты собственного, индивидуального этоса, чтобы наполнить их содержанием.

Я могу сказать, что, разворачивая перед вами рассуждения об институте философии в лице персонажа Анаксагор, да и всех остальных философов, которых я упоминал в своих лекциях, я так или иначе описывал себя. Такой вот автопоэзис. Я сейчас говорю об этом, чтобы заимствовать из того, что я описывал тогда в нормативно-дескриптивном, отстраненном режиме и в третьем лице, регулятив собственного поведения, уже применительно к себе в первом лице и уже не в отстраненном виде.

И тогда я возвращаю вас к предыдущим лекциям и говорю: «Можете ли вы представить себе мой этос без радикального сомнения?» Я рассматривал радикальное сомнение и относил его к «осевому времени». Это было и остается не просто утверждением о том, как существовала философия во времена радикальных скептиков древности или потом, во времена Декарта и позже, это является регулятивом моего собственного поведения. Я утверждаю, что если философ сегодня не сомневается, то это не философ. Но теперь, когда я говорю «философ», это есть буквально имя собственное, и оно обозначает не «Анаксагор», а «Владимир Мацкевич».

И все мои утверждения относительно всех различных аспектов функционирования института философии могут быть переинтерпретированы в этосе философа как регулятивы его деятельности. Например, то, что философ непременно является «разговаривающим». Причем, когда он разговаривает, он разговаривает с практиком. Он, видя напротив себя визави, восстанавливает Перикла или тех персонажей, которые в платоновских диалогах разговаривают с Сократом, будь то сапожник, горшечник, Критий, Протагор, Теотет или еще кто-нибудь. В диалогах Сократа это всякий раз превращенный, или воплощенный, практик — анаксагоровский Перикл или кто-то еще. И поэтому фактически в этос философа входит набор ожиданий и предустановлений по отношению к поведению того, с кем философ вступает в разговор.

Возможно, это не понятно, хотя мысль моя очень простая, но вне поведенческих реакций, вне сборки на самом себе я этого объяснить не могу. Видя в любом своем собеседнике практика уровня Перикла, философ, соответственно, формирует то содержание разговора, которое достойно разговора практика и философа. Именно поэтому философ в разговоре выступает фигурой, раздражающей всех присутствующих или вступающих в разговор. Люди приходят с разными установками в разные ситуации: развлекаться, тусоваться, иногда работать и т. д. И если не оказывается кого-нибудь, кто не понимает, ради чего люди собрались, то собравшиеся тусоваться — тусуются, собравшиеся выяснять коммунальные отношения — выясняют коммунальные отношения, собравшиеся работать — работают. И только появление философа в таких нормированных и нормальных ситуациях приводит этих людей в некоторое замешательство: вместо того, чтобы выяснять коммунальные отношения, философ начинает разговор, начинает выяснять концептуальные основания.

Образно говоря, философ носит с собой в качестве материальных атрибутов своего этоса доску и всякий разговор ведет с помощью этой доски. Причем, именно доску, а не блокнот, в который можно записывать. Вот, скажем, исследователь берет с собой блокнот и начинает в этот блокнот записывать: факты, события, люди — то, что он наблюдает, что становится достоянием его внимания в некой ситуации. Философ блокнотов не ведет. Написанное философом на доске — грифельной доске, восковой дощечке, школьной доске и т. д. — подлежит стиранию. Написали, немного обсудили, встретили некорректности, противоречия или еще что-то, и всё это должно быть стерто. Из блокнота исследователя ничего не стирается, записанное потом осмысляется, резюмируется и т. д. Философ же с доской, на которой нельзя поместить больше одной схемы, должен стирать наброски, становящиеся предметом обсуждения, разговора, критики и рефлексии, чтобы заменять их новыми. В этом смысле наличие доски является материальным воплощением радикального сомнения философа. И именно это, а не что-либо другое: личные дурные качества, невоспитанность или еще что-нибудь, — является источником раздражения, которое привносит философ своим поведением в любой разговор, в который он ввязывается. И именно это представляет собой воплощение чести и достоинства философа.

Если этого нет, то, соответственно, и философа нет. Из каких-то многочисленных суждений про этос, который вы можете наблюдать в лице Мацкевича, я утверждаю, что вот это является самым главным и определяющим для того, как философ должен себя вести. Наверное, я бы даже не стал специально и подробно останавливаться на каких-то других аспектах.

Топос философа

А где должен быть или бывать философ, держа себя и поступая так, как оговорено или задано в его этосе? Правила выбора и предпочтения места, ситуации, куда влечет философа его призвание, есть тема философского топоса. Топология философа, перемещение его по этим местам очень сильно определяется структурой идеального плана, который задан для него им самим или той философской школой, тем институтом философии, к которому он себя относит, в котором он самоопределяется. И в зависимости от того, каково содержание идеального плана, отдается предпочтение тем или иным местам.

В самом общем виде нужно было бы сказать, что *философ должен быть в гуще жизни*. Причем, обратите внимание, — не практики, а жизни. Если вернуться к тем предшествующим лекциям, о которых я говорил, и к требованиям философского этоса, связанным с радикальным сомнением, выходом через это за границу знания, то философ должен забыть про ранжирование разных качеств жизни, разных укладов — и оценивать жизнь только по ее *интенсивности*. Поэтому он всякий раз идет туда, где жизнь кипит и клокочет. Но другое дело — какая именно жизнь, какие аспекты жизни он для себя выбирает. И если, например, Фуко подвергает сомнению эрос, сексуальную жизнь, выносит это в идеальный план и начинает с этим работать, то он просто обязан выбирать для себя такие места, где жизнь в этом плане клокочет. Сексуальная жизнь точно не клокочет в спальне: она клокочет там, где нарушаются сексуальные нормы и т. д. Поэтому его призвание влечет его туда, где это вообще можно усомневать и где с этим можно экспериментировать. Но другие философы туда и носа не кажут.

А куда они кажут? Маркузе, наверное, должен был бывать на площадях в Латинском квартале, в Сорбонне, и т. д.

В этом смысле мы жизнь разворачиваем по отношению к себе той стороной, которую способны идеализировать, выносить в идеальный план, делать его содержанием. Соответственно, если философ устремлен в эстетику, то он должен крутиться среди художников, писателей и т. д. Если его влекут теологические, этические и иные вопросы, он должен быть там, где происходят важнейшие события, связанные с той стороной жизни, по отношению к которой он себя позиционирует, разворачивает свою философию и т. д. Если философ сторонится этих вещей — он не философ. То есть, если я занимаюсь политической философией и не хожу на митинги, не участвую в партийных собраниях, а сижу в ЕГУ[44], то, как бы красивы ни были мои рассуждения, — это не философия.

Я был бы последним лгуном, если бы заявлял себя как философа в политической сфере, не побывав не только в Минске на Плошчы[45], но и на Майдане в Киеве. С другой стороны, что я делал на Майдане — что в Киеве, что в Минске? Грош цена была бы мне как философу, если бы меня Майдан захватил в плане пафоса; если бы я был поэтом — да, если бы я был художником — да. Но если я

---

[44] Европейский гуманитарный университет (ЕГУ) — частный университет, основанный в Минске в 1992 году. После закрытия беларусскими властями в 2004 году ЕГУ продолжил свою работу в Вильнюсе (Литва). (Прим. ред.)

[45] Октябрьская площадь в Минске, где в марте 2006 года, после президентских выборов, проходили политические протесты. Среди демократической общественности это место стало именоваться Плошчай Каліноўскага (или просто Плошчай), стало именем и символом сопротивления. (Прим. ред.)

философ, я прихожу на Майдан что делать? — Разговаривать. То, как философ себя ведет, я рассказал, говоря об этосе философа.

Я уже сказал, что место философа всякий раз в гуще жизни, но в гуще жизни, которая «повернута» к философу в силу позиционирования самого философа. Поэтому эта гуща всякий раз разная. В этом смысле красиво было в фильме про Чапаева, когда он обсуждает с Петькой тактику. Чапаев говорит: «А вот так сложилась ситуация. Где должен быть командир? Правильно, командир должен быть впереди на лихом коне. Раз, диспозиция поменялась. Где теперь должен быть командир?» Петька говорит: «Впереди на коне». — «Нет, Петька. В этом месте командир должен быть сзади, на высоте». И всякий раз при смене диспозиций меняется структура жизни, и всякий раз место философа — в ее гуще, но где эта гуща, определяется по-разному.

Философ по отношению к топосу не только перемещающаяся по топам единица, а он еще и творит его (топос) определенным образом, меняет его. В этом смысле институт философии — это тот топ, то место, которое творится самим философом. И уже это место становится определенного рода концентрацией интенсивности жизни. И уже в это место люди могут либо приходить, либо не приходить. Институт философии, в частности, репрезентируемый нашим методологическим семинаром, это обозначенное место — Урга. Помните фильм «Урга — территория любви»? Голая степь в Монголии. Как людям заниматься сексом? Они придумали очень просто: ставить флажок, киек, шест. Этот шест виден издалека, и, соответственно, деликатные монголы не суются в это место. Так вот, философ ставит такой шест, который означает: «Здесь занимаются вот этим». Чем? Чем занима-

ются на методологическом семинаре? Здесь происходят особого рода философские разговоры. Сюда могут приходить политики, могут приходить практики, а могут приходить те, которые готовы вылезти из шкуры практика и занять место в очереди на то, чтобы называться философом.

Что делает философ, начиная свой разговор? Он видит в визави практика. Как хороший родитель и воспитатель, который в ребенке от рождения уже начинает видеть взрослого и вступать в коммуникацию с ним, как с взрослым. Люди становятся практиками посредством разговоров с философами, потому что именно философ видит в Другом практика. А Другой поступает в соответствии с тем, как это описывал Маркс, апеллируя к архетипам, которые сам же и отрицал. Он говорит: человек Петр только тогда становится личностью, когда видит себя как личность в глазах человека Павла. Так же и в коммуникации с философом: без разговора с философом ни один практик практиком не становится. Пока философ не увидит его практиком и практик не ответит так, чтобы философ это не усомнил, не подвергнул радикальному сомнению, практиком он не станет. Но для человека, с которым разговаривают как с практиком, оставляется возможность стать самому философом.

Однако это не работает в обратную сторону: философ не появляется только через разговор с практиком. Философ начинает разговор, он меняет жанр, ломает рамки других разговоров, вводя свои. И поэтому со стороны практика сделать кого-то философом невозможно. И поэтому институт философии или методологический семинар — это такая преобразовательная деятельность в области топоса. Мы меняем пространства, создаем особого рода места. И важно здесь сохранить принцип топоса и не замыкаться в этом конкретном месте. Потому что иногда усилиями, скажем, поколений

философов благодаря преемственности места для комфортного пребывания созданы, но как только философы (ну, или те, кто мог бы быть философом) замыкаются в этих местах — философия исчезает. Вести философский разговор в том месте, где собрались одни философы, невозможно. И вообще разговор двух философов есть очень и очень искусственная и частная ситуация, которых желательно в воплощенном материальном смысле избегать или делать их крайне редкими. Ну, например, совершать паломничество к философам. Вот сидит там у себя в Кенигсберге Кант, а где-нибудь в другом месте завелся другой философ. И вот раз в жизни надо совершить хадж друг к другу — поговорили и разбежались.

А с кем «разговаривал» Витгенштейн, работая над своими трактатами? Я думаю, что и у него, и у Поппера, и еще у целого ряда людей, травмированных распадом Австро-Венгерской империи, был один практик: тот, кто развалил Австро-Венгерскую империю. И вот они с ним разговаривали. И видели этого практика в лице каждого, с кем они пытались разговаривать. Поэтому философский разговор может принимать разные формы; это может быть, в том числе, разговор через книги. И в этом смысле любому философу (как и любому автору) обидно, когда его книги не читают. А философу в этом месте обидно специфически, потому что, когда его даже читают, но обсуждают в терминах «понравилось — не понравилось», он считает, что его не читают. Поэтому философский разговор часто ведется так: философ сказал, а потом год ждет ответа, два ждет ответа, три ждет ответа. Ну и так, глядишь, ответит ему кто-нибудь в некрологе.

Логос философа

Следующий вопрос, который витает в воздухе: а что же такого приносит с собой философ в те ситуации и места, где он оказывается? Слова, которые он говорит о философии, разговаривая и размышляя, схемы, истины, в которых он сомневается, — всё это есть тот самый философский логос, который мы сообщаем миру.

Итак, в этосе я обсуждал наличие доски под мышкой у философа — она с ним, куда бы он ни шел, и этим определяется его поведение: он вступает в разговор, навязывает разговор и, навязав его, переводит на доску, в идеальный план, и начинает на нем «писать», «стирать» и т. д. Но даже работая с доской, он, в общем, разговаривает. И, разговаривая, он приносит набор понятий, категорий, слов, каких-то средств, с помощью которых он работает на доске.

Соответственно, логос философа — это та формальная часть учения, которая может восстанавливаться. Например, когда я обсуждаю это по отношению к себе, я говорю, что может быть восстановлен метод. И метод в данном случае есть то самое слово, с которого всё «начало быть». Когда философ, вступая в коммуникацию, это слово произносит, то он его сразу произносит со всем набором атрибутов-формальностей, которые несет на себе его философия. Поэтому логос и задает, собственно, характер философствования или те формы, в которые может быть облечено содержание. Но, будучи облеченным в эти формы, содержание становится главным, и дальше уже относительно его философ и меняет формы, схемы, понятия, категории и т. д. Если я в последующем буду касаться этой части своей философии, то я в первую очередь буду обсуждать именно формы — формы схватывания содержания, элиминируя содержание как таковое.

Наверное, такой логос философа почти не проявляется в актах живой коммуникации, которую ведет философ. Это в меньшей степени относится к лекциям, но если я прихожу на партийное собрание, на менеджерское совещание, то, приходя со своим этосом, я в меньшей степени могу развернуть там логос. Но без логоса я не могу туда появляться. Там всё зависит от сопротивления и рефлексии участников философского разговора. Мой личный опыт философских разговоров в последние десять-пятнадцать лет подсказывает, что в очень редких случаях я могу добираться до логоса и рефлексии оснований. Но в текстах, в более опосредованной коммуникации, я все же обязан это делать и очень часто начинаю с этого. Наиболее ярким таким прецедентом может быть первая лекция, опубликованная в «Полемических этюдах[46]». Я считаю это в своей философской практике очень важным моментом; мне удалось сделать это в молодости. И я думаю, что там, как Олита Августовска написала в предисловии к этой книге, было произведено расколдовывание педагогики. И это расколдовывание было сделано одним-единственным логическим приемом — элиминированием содержания. Как только мне это удалось, всё встало на свои места, выкристаллизовалась определенная система, и я до сих пор могу этой системой, этим логосом гордиться. Дальше эта форма захватила содержание. Это достаточно большой объем содержания, но относительно него у меня нет никакого пиетета, никакой гордости. Наверное, если б я сейчас работал в той форме, я бы вообще ориентировался на другое содержание.

Точно так же мы поступали в концепции гражданского образования и вообще в размышлениях о современном граж-

---

[46] Мацкевич В. В. Об образовании : полемические этюды. Изд. 2-е. Минск, 2008.

данстве. На что, между прочим, была получена реакция одного историка, который, не принимая логоса и даже не обращая внимания на форму, начал сыпать содержательными репликами и уточнениями, которые отскакивают от этого логоса, как горох от стенки.

Каждая философия, включая ту, о которой я здесь говорю и которую я здесь представляю, имеет свой «силовой экран» в виде логоса, который дает ей возможность существовать независимо от самого философа. Ведь что является причиной интереса к философским текстам, написанным философами совсем в другой ситуации, не имеющей никакого отношения к ситуации, в которой живут их читатели, и даже тогда, когда читатели абсолютно не согласны с содержательными построениями этих философов? Мы читаем тексты, несущие философское содержание, и после того, как цунами истории смыта конкретная ситуация, в которой рождалась в философском разговоре та или иная философия с именем собственным. После того, как всё смыто, от философии остается вот этот самый логос. И он не зависит от ситуации, от конкретных условий. В логосе есть метакаркас, и сам философ должен рефлектировать отделение содержания от каркасных конструкций. Часто авторы, философы не делают этого, для них порой логос и содержание как бы слеплены. В первых лекциях я говорил, что рассказываю о той философии, которая мыслит, но мышление не является субстанцией философии. В этом смысле философия говорящая и сомневающаяся, а для того, чтобы она стала мыслящей, нужно чтобы философы умели рефлектировать свой логос. И только это имеет ценность за пределами конкретной ситуации, где философ вступает в разговор с практиком.

Логос — это то, что привносит философ независимо от того, с каким практиком он ведет разговор. Если этого нет,

то философ — даже с доской под мышкой, даже оказавшись в гуще жизни — в общем ни на что не способен.

Праксис философа

И закончу я сегодняшнюю лекцию переходом к последней категории, употребленной в названии, а именно к праксису. Конечно же, мало себя держать и вести каким-то образом, мало быть разборчивым в местах, куда ты попадаешь, и ходить только туда, куда должен ходить философ, неся свое призвание. Мало иметь при себе тот каркас и скелет, который представляет собой собственно логос, и то, что остается от философии, когда разговор закончился. Как Высоцкий пел в спектакле про Алису в Стране Чудес: что остается от сказки потом, после того, как ее рассказали? А что остается от философии, когда разговор закончился? Во-первых, это измененная индивидуальность философа и самоопределившийся практик. Во-вторых, что-то, что мы можем снять с доски в виде результатов идеального плана — собственно логос.

И есть еще одна вещь, которая остается и которую можно обсуждать в философском праксисе. Когда философ освоил этос, когда он ведет себя по-философски безукоризненно, оказывается в нужных местах и в гуще событий, оснастил себя хорошим «силовым экраном», полем, остовом, каркасом и т. д. — что он при этом делает?

У методологов и игротехников есть такой прием: когда кто-то выходит к доске, говорит-говорит, и его спрашивают: «А что вы делаете?» Обычно человек отвечает: «Я говорю вот это, рассказываю про это». А ему говорят: «Нет, вы не рассказывайте, что вы говорите, это все слышат. А что вы *этим делаете*?» Так вот, после того как я рассказал про этос, топос и логос, я спрашиваю: ну и что этим фило-

соф делает? И это нужно обсуждать в категории праксиса философа. У меня нет однозначного ответа, применимого к философии всех времен и народов. Помните, если я могу сказать что-то про то, что делал Анаксагор во времена золотого века Афин, то это я говорю про себя, которого ставлю на место Анаксагора, думая, что я бы вот это делал. И я про любого философа, который жил в ситуации, мне не известной, могу сказать ровно то же самое. То есть я в своем повествовании делаю того философа, про которого рассуждаю, своим лирическим героем и описываю себя в этом философе. Поэтому, обсуждая праксис, с полной уверенностью я могу сказать только о себе — что я делаю. То, что я делаю, никак не связано с тем, что делают другие философы, если они в Беларуси или в ближайших окрестностях есть. Но про себя я могу это говорить, и только про себя. Но, говоря про себя, я могу говорить это в плане праксиса, не навязывая этого никак в плане этоса. Это, во-первых, не значит, что кто-то должен делать то же самое, что делаю я. А во-вторых, собственно, я всегда говорю, что я делаю.

Тем самым, конечно, я попадаю в еще более трудную ситуацию, чем та, которую я описывал, говоря про этос. Мало того, что я вызываю раздражение, появляясь со своим этосом в ситуации, где люди развлекаются, тусуются, работают, молятся или еще что-нибудь делают. Здесь я вообще «попадаю в ситуацию», потому что в плане праксиса я очень хорошо отдаю себе отчет, что всё, что делается, делается через коллективно распределенного субъекта. А значит, я вступаю в отношения подельника с кем-то. В данном случае я всегда говорю — но говорю, как философ с практиком, а меня всегда записывают в какие-то другие практики-подельники. Это проблема.

И в этом смысле я даже не собираюсь сегодня повторять, что я делаю. Это всё у меня написано в «Думать Беларусь» и в других текстах. Но тем не менее есть еще одна сторона праксиса — это то, что связано с логосом. Я говорю, что логос — это силовое поле, остов и каркас, который приносит с собой философ, ведя себя соответствующим образом в соответствующих ситуациях или местах. Но этот каркас, этот логос тоже подлежит изменению. И плох тот философ, который не меняет метод, не работает с методом и т. д. Это уже вопрос к функционированию института философии, и собственно институт философии — это такая организованность вокруг тех, кто меняет логос.

Красиво сказал и на этом закончу.

Лекция 16.
Подступы к техникам мышления

Мышление с неограниченной ответственностью

Я назвал эту лекцию «Подступы», потому что за свою жизнь я много всего накопил-насобирал в виде разрозненных представлений о мышлении, но почти ничего не сделал для того, чтобы как-то их упаковать и систематизировать, не считая статьи про мышление в «Философском словаре»[47] Грицанова. Но эта статья была написана уже довольно давно, и после работы над словарем еще много соображалось и думалось. И я здесь буду двигаться к сборке, а подступаться к мышлению мне придется медленно, почти на ощупь.

В качестве первого подступа к техникам мышления я решил разобрать всего лишь одну фразу, которая прозвучала в прошлой лекции и которая требует разворачивания. Это не единственная констатация, которую стоило бы развить, но у меня сейчас нет какой-то системы, с помощью которой я мог бы проранжировать эти утверждения и констатации про мышление с точки зрения их важности, поэтому начнем с одной.

В прошлой лекции я говорил, что философия всегда должна делаться от первого лица, даже если нормы речи-языка

---

[47] Новейший философский словарь / гл. науч. ред. и сост. Грицанов А. А. Мн., 1998.

требуют употребления местоимения первого лица во множественном числе: «мы считаем», «мы полагаем» и т. д. Это относится и к мышлению, даже в большей степени, чем, собственно, к философии. Из этого принципиального утверждения про философию и про мышление от первого лица следует несколько разворотов и тезисов.

Первое — это *проблема содержания местоимений «я» и «мы»*. Когда употребляются эти местоимения, это может быть просто-напросто грамматическая форма и никакой индивидуальности в содержании. С другой стороны, употребление местоимения «я» может быть выражением отношения приватизации, присвоения того, что тебе не принадлежит. Типичный пример — высказывания Лукашенко: «Ты просил дождь, я тебе дал дождь», «Я плачу вам пенсии» и т. п. Тогда одному лицу (себе самому) приписывается нечто общее. Еще один случай — это когда местоимение первого лица заменяет собой обозначение какой-то группы или позиции. Это высказывания типа: «Я, как экономист, утверждаю...», «Мы, люди искусства...» и т. п. То есть «я» может ставиться в высказывание и вместо имени нарицательного, и вместо имени собственного.

Так вот, то, что может претендовать называться философствованием и мышлением, предполагает, *что «я» и «мы» ставится на место имени собственного*, а само высказывание является авторским. И в наше время это редкость. Именно поэтому Ролан Барт как коронер мог констатировать смерть автора. Эта констатация означает не что иное, как нивелирование индивидуальности и превращение «я» в бессодержательную (в философском смысле), безличную грамматическую форму.

Возьмем эти лекции. Я говорил: «Я, как философ, рассказываю вам, я утверждаю» и т. д. В данном случае «я,

как философ» — это грамматическая форма, пустая и бессодержательная до тех пор, пока я не начинаю говорить не как философ «вообще», а только и исключительно от лица собственной индивидуальности. Но тогда я наталкиваюсь и на встречную индивидуальность. И если это не пассивное слушание и восприятие всего сказанного, то я просто уже не могу говорить: «Я, как философ, вам говорю то, что вы должны усвоить».

Но для того, чтобы разобраться, почему так нельзя говорить, нужно подойти ко второму следствию — *ответственности*. Высказывания от первого лица предполагают высочайший уровень ответственности. Эти высказывания имеют две формы. Первая форма относится к утверждениям о себе самом — например, «Я верю в Бога» или «Я не верю в бога». Эти утверждения — не о Боге, а о том, кто верит или не верит. То же самое относится к утверждениям: «Я против строительства атомной электростанции», «Я за свободный рынок» и т. п. Вторая форма высказываний: «Земля вертится вокруг Солнца», «В молекуле воды один атом кислорода», «В Беларуси находится центр Европы». Хотя в наше время эти истины уже оплачены чьей-то ответственностью. Одно дело, когда Коперник говорит: «Я утверждаю, что Земля вертится, и с помощью нескольких выкладок на нескольких страничках вам это обосную», и другое дело — утверждать то же самое после Коперника. Это две большие разницы. Такие утверждения возможны только один раз в истории, и от первого лица могут быть произнесены только одним человеком. Что и конституирует индивидуальность этого человека. Правда, это справедливо только тогда, когда утверждение доказано или обоснование признано убедительным. Иначе право на такого рода

утверждения переходит к другому человеку. На него же и распространяется ответственность.

Строго говоря, такая ответственность характерна только для науки. В философии все несколько сложнее, а в технологии, математике и в искусстве, наоборот, проще. Может ли кто-то после Казимира Малевича нарисовать черный квадрат? Может. И до Малевича рисовали квадраты разных цветов. Но это будет совсем другой черный квадрат. Здесь работает принцип первенства, или приоритета. Кто изобрел радио: Попов или Маркони? Кто придумал дифференциальное исчисление? Споры о приоритете важны для авторов, потомки же признают ничью в этом споре.

Но всё несколько иначе, когда речь заходит о том, что Кант называл антиномиями чистого разума. Сказать, что Бога нет, когда все вокруг не подвергают это сомнению, равнозначно тому, что сказать, что Бог есть в атеистическом окружении. И это может повторяться бесконечное число раз. И почему? Потому что важно не то, доказано ли, обосновано ли такое утверждение, а важно, что за такие утверждения приходится отвечать по полной программе всякий раз, когда такие утверждения делаются. Способность отвечать — это и есть отличительный признак философствования. Столько, сколько раз это будет актуально. Христианский священник, епископ, святой и даже теолог в христианской стране могут позволить себе не сомневаться, не философствовать, не мыслить — но если это позволит себе миссионер в языческой или атеистической стране, его съедят в ритуальных целях или сгноят в лагере. Впрочем, этого трудно избежать даже мысля.

Однако ответственность — это условие, необходимое для мышления, но недостаточное. Эта необходимость влечет лю-

дей в миссионеры, она же увлекла меня вернуться в Беларусь. Но, оказавшись в среде «язычников», со всей остротой понимаешь недостаточность этого условия. Мышление востребовано, и ты оказываешься в ситуации потенциально мыслящего. Но мыслишь ли ты актуально?

Парадокс этого всего в очень пародийно-юмористическом виде описывал Борхес в своем некрологе Менару, который написал «Дон Кихота» Сервантеса. То же самое касается любой философской системы, и здесь аналог с научным открытием состоит не в том, что ты первый можешь высказывать некую идею, а в том, насколько она актуальна в той ситуации, в которой она высказывается. И это определяется уже не самим высказывающимся или не самим изобретателем, открывателем и т. д., а всем состоянием дел в институте философии, то есть актуальным взаимодействием философа с политиком и со всеми другими позициями, которые в этот самый институт философии включены. Но уж если это происходит, то за такого рода высказывания приходится нести и полноту ответственности.

Третье: высказывание от первого лица потенциально заряжено *скептицизмом. Оно всегда делается с изрядной долей сомнения, но при сохранении категоричной формы.* Примерно так: «Я так думаю, поэтому могу и ошибаться, но готов жизнь отдать за то, что так оно и есть! Однако убью каждого, кто будет утверждать, что это так и есть и не может быть иначе!» В определенном смысле это можно трактовать так, что ответственность первой формы отождествляется с ответственностью второй, и наоборот. И это проблема для любого философа и всей философии. *Вся философия — это категоричная неуверенность или неуверенная категоричность*. Уберите эту проблему — исчезнет философия, и для

мышления не останется никаких шансов. Хорошо, если при этом останется наука. Ну, хотя бы искусство. И плохо, если останется только идеология и наивная уверенность.

Четвертое: «яканье» лишено было бы всякого смысла, если бы не было противостояния с Другим, который не «я». С тем, к кому обращен разговор — *выразительная форма мышления*. Выразительная — в смысле, что само мышление не представлено, не присутствует здесь и сейчас без того, что само по себе не есть мышление, но выражает его — разговор, в основе которого лежит речь-язык. Поэтому иногда говорят о языковом мышлении. Не будь в разговоре двух (как минимум) участников, не было бы нужды в грамматических различиях первого, второго и третьего лица. Речь-язык состоял бы из безличных грамматических форм. Но не речь-язык является выражением мышления, обеспечивающим его присутствие здесь и сейчас, а разговор, который, в свою очередь, не мыслим без речи-языка. Разговор, в свою очередь, предполагает говорение и слушанье. Обращение от первого лица ко второму лицу.

А слушанье? Казалось бы, слушанье не требует грамматических форм само по себе, если представлять его как прием, впитывание содержания говорения. Однако это не так. Слушанье настроено на грамматическую форму говорения, и слушающий как бы повторяет услышанное, но в грамматической форме третьего лица, переводя услышанное на «свой собственный язык». И в этом собственном языке снова возникает первое лицо — собственная индивидуальность. Не будь этого перевода и игры грамматическими лицами, не было бы понимания. Понимание не то что было бы невозможно или затруднено, но его бы просто не было как явления, как функции и процесса. «Я» говорящего и слушающего в раз-

говоре (а значит, и в философии, и в мышлении) является условием существования понимания, а значит, и непонимания.

Но никакая организация мышления сама по себе понимания не обеспечивает. Это всегда необходимость совершать усилия как со стороны говорящего, так и со стороны слушающих. При этом разница в основном в том, что слушающий для говорящего создает определенное сопротивление, и это сопротивление каким-то образом вынуждает говорящего к нему относиться. Как относиться правильно — это проблема. Для меня, во всяком случае, такая проблема часто возникает.

И пятый разворот состоит в том, что *мышление не тождественно философствованию*. Мышление может принимать разные формы, но философствование есть крайнее выражение мышления в смысле ответственности. Философствование — это мышление с неограниченной (но не безграничной) ответственностью, в отличие от ограниченной ответственности в науке, технологии, менеджменте и искусстве, и безответственности в идеологии. А институт философствования — это общество с неограниченной ответственностью. И в этом самое слабое место философии и иллюзия мышления. Мышление имеет границы, но не хочет их знать. Не знающее своих границ мышление только потенциально, но не актуально и не реально. Реальным и актуальным оно становится только через осознание и рефлексию своих границ. В противном случае мышление скатывается (превращается) в свою противоположность — в творчество, воображение и фантазию, а в случае отсутствия в рефлексии Другого — в аутизм или шизофрению.

Границами мышления являются понятия, категории, схемы и рамки, репертуар говорения, возможности языка, сопротивление слушателя, и, главное, границы задаются Другим, тем, к кому обращено выражение мышления. Но мышление

не было бы мышлением, если бы не стремилось выступить из своих границ, не пыталось опровергнуть понятия, сменить категории и схемы, выйти за рамки. Границы нужны не для того, чтобы заполнять то, что внутри них, осваивать обрамленное пространство, а для того, чтобы постоянно находится на границах и выходить за них.

Мышление как конструкт

Обсуждая сегодня подступы к мышлению, я должен напомнить, что говорю о мышлении как о конструкте, как о некой машине. И я хочу проговорить здесь особенность такой конструкции. Рассуждая с помощью аналогий, мы можем говорить о мышлении, как об автомобилях: «Автомобилями называются определенного рода ящики, которые на колесах, которые собраны самыми разными способами». Но автомобили бывают очень разными, и каждый автомобиль имеет какое-то имя собственное. Но при этом даже с именем собственным эти автомобили тоже попадают в определенную группу: «Ауди» — это одно, «Мицубиси» — другое. То же самое и с мышлением; мы говорим про течения философии, или направления философской мысли.

Бывают большие серии: например, тип автомобиля — грузовики и легковые автомобили. А в мышлении мы можем говорить про материализм или идеализм, про дуализм и монизм. Внутри них мы можем выделять группы и течения и, в конце концов, доходим до конструктов, которые маркируются именами собственными. И, в общем-то, в рамках философии мы имеем дело с набором индивидуализированных мышлений, каждое из которых представляет собой собственное имя.

Но при этом автомобили, собранные в 20-е—30-е годы прошлого века, отличаются от автомобилей, собранных на заводах с тем же именем, скажем, в первое десятилетие XXI века. То же самое и с мышлением. Мы можем говорить, что по уму, сообразительности или еще чему-нибудь Кант не может превосходить, например, Декарта или Аристотеля. Но конструкцию мышления, которую он собирает, он собирает уже после Декарта, и тем более после Аристотеля, поэтому его конструкция должна быть немного другой. Это всегда индивидуализированные конструкции.

Раньше в этих лекциях и в словарной статье, которую уже упоминал, я выделял три модуса существования мышления: онтологическое мышление, предметное мышление и Dasein-мышление *(схема 1)*.

- *Онтологическое мышление*
- *Предметное мышление*
- *Dasein мышление*

Схема 1

Онтологическое мышление — некая бытийствующая субстанция, противостоящая материальному миру, или миру вещей. Предметное мышление — это такие большие «машинки», собранные для схватывания всего мира через определенную позицию, которые могут доводиться до очень яркой, простроенной, методологически выверенной формы, например физика. И Dasein-мышление — это то, которое возникает, создается и разворачивается здесь и сейчас.

Так вот, в рамках нашего разговора о подступах к мышлению два первых модуса я бы назвал абстрактным мышлением. Можно сколько угодно рассказывать вам о них, но так вы мышление не освоите, вы должны почувствовать его на вкус, попасть в ситуацию, где мышление возникает. Но что

такое ситуация «здесь и сейчас»? «Здесь и сейчас» — это может быть конкретный семинар: четверг, 2 апреля. А можно этим «здесь и сейчас» обозначить, например, «Канта критического периода», «Вюрцбургскую школу (1909–1913)» или же «Агентство гуманитарных технологий (1994–2009)». Про абстрактное мышление мы можем писать учебники, статьи в философские энциклопедии и рассказывать студентам в университетах. Но вовлечь, втянуть в конструкцию мышления в качестве участника можно только в Dasein-мышлении.

Я видел однажды передачу про автомобили. Вот идет «человек прямоходящий», Homo Erectus такой, потом он как бы присаживается, и под ним появляется седло со спинкой. Вокруг этого седла начинается наворачивание, и в результате человек оказывается упакованным в автомобиль. Так вот, примерно таким же образом собирается конструкция, про которую я много раз говорил на прошлых лекциях, — институт философии.

И дальше я задаюсь вопросом: «Кто мыслит вообще в институте философии?» Помните, я говорил об индивидуальности и о том, что, чтобы начинать что-то осмысленное говорить про мышление и институт философии, нужны как минимум двое. Должен быть у Сократа Анаксагор — как минимум. Желательно, чтобы еще и Платон был поблизости. И тогда появляется индивидуальность: Сократическая школа, Вюрцбургская школа и т. д. Часто ситуацию Dasein-мышления маркируют одним именем, но это не значит, что это тот самый человек только и мыслит. Вюрцбургская школа — это несколько людей, и она индивидуальна в силу включения в себя нескольких индивидуальностей. Ни одну из этих индивидуальностей в Вюрцбургской школе нельзя заменить на другую. Замените ее на другую — будет другая школа, другое Dasein-мышление.

Итак, акцент на категории первого лица со всеми рефлексивными обстоятельствами, которые я сейчас обсуждаю, есть одно из технических условий начала мышления.

Выбор направления и предмета философствования

Разворачивая далее перед вами подступы к мышлению, я должен поговорить о выборе направления и предмета философствования. «Говорить от первого лица» — в этом философия чем-то сродни литературе и далека от науки. Вообще говоря, в науке нет смысла всё сделанное и сказанное произносить от первого лица, потому что каждое последующее поколение ученых создает некую надстройку над тем, что сделано их предшественниками, и в этом новом, следующем слое сделанное предшественниками переосмысляется и становится, скажем так, классическим и уже неживым. И к классике такого типа характерно отношение как к чему-то само собой разумеющемуся, что не требует говорения и восприятия от первого лица.

Обычно научная коммуникация ведется между современниками, а всё сделанное предшественниками уже упаковано в тексты, произносимые современниками, тогда как философия и литература такого отношения не предполагают. Как в анекдоте про Карузо, когда Хаим говорит, что ему Карузо не нравится. Абрам его спрашивает: «А ты, Хаим, слышал Карузо?» — «Нет, не слышал, но мне Рабинович напел». С литературой так обходиться нельзя: бессмысленно знать Хемингуэя, Пушкина, Байрона по пересказам или по комиксам. Если мы хотим знакомиться с литературой, то надо читать непосредственно авторские произведения и относиться к авторским произведениям. И поэтому та литература, которая

продолжает жить (даже как классика), состоит из авторских произведений. Но про науку такого не скажет никто, потому что вряд ли современные физики постоянно обращаются к трудам Галилея, Ньютона, даже Эйнштейна, Бора или еще кого-нибудь. В этом нет никакой необходимости, потому что всё, что сделали эти люди в свое время для физики, уже упаковано в учебниках, в теориях других физиков и т. д., и те, кто работает (непосредственно физики, а не историки физики), обычно не обращаются к трудам этих классиков, которые существуют в науке в виде имен собственных каких-то открытий, законов, формул и т. д.

Ни в философии, ни в литературе так поступать нельзя, потому что пересказы — это пересказы, а первоисточники — это первоисточники. Поэтому всякий, кто знакомится с философией, обращается непосредственно к авторским текстам. И, независимо от того, когда этот автор жил — в самые глубокие времена Античности, триста-двести лет назад, — читающий всё равно вступает с ним в такой косвенный заочный разговор, в котором говорящий (то есть текст) выступает от первого лица. Читающий воспринимает: «О, интересно сказал Аристотель», — сначала реагируя на высказывание, а потом формулируя в ответ собственное высказывание от первого лица.

И это обстоятельство делает философию своеобразным явлением в мировой культуре и в системе деятельности. При этом, распространять категорию «деятельность» на философствование из-за этого обстоятельства трудно, потому что деятельность описывает как раз культурное накопление, когда на каждом следующем культурном слое, культурном уровне происходит своя работа современности. А при таком чтении, про которое я говорил, касающемся литературы и философ-

ских текстов, эта культурная работа, культурное накопление *как бы* отменяются.

Но если мы можем сегодня, через две с половиной тысячи лет, непосредственно вступить в философский разговор с Аристотелем, то спрашивается: а что делали все философы между Аристотелем и нами? Зачем тогда вообще было их существование? Чем оно оправдано и чем оно осмыслено? И это создает целый ряд таких сюжетов самой философии, с которыми необходимо разбираться и существование которых, как мне кажется, очень сильно вредит философской традиции и препятствует нормальному функционированию института философии.

В первую очередь можно обозначить как попытку мимикрировать под науку или замаскировать философию под науку ситуацию, когда разного рода пересказчики каких-то философских текстов, первоисточников начинают формулировать некое «философское знание». Обозначим его пока в кавычках. Помните, я в первой лекции настаивал на том, что у философии странное отношение со знанием? А что делают комментаторы, критики, пересказчики? Они как раз и превращают философские тексты в знание, примерно так же, как открытия и рассуждения Ньютона последующими физиками (особенно учителями физики, методистами, которые учебники пишут) превращено в знания. После этого возьмите любую книжку по физике, и вы там найдете законы Ньютона. И в виде знания законы Ньютона, сформулированные в учебниках, не требуют обращения непосредственно к живой мысли Ньютона, который их открывал. Примерно такая же ситуация создается, когда так называемые философы в институтах философии (вроде Института философии Академии наук) пытаются превратить то, что сделали пред-

шествующие философы, в знание, и дальше транслировать это знание, в том числе в виде учебных программ.

И вот эти «философы» отличаются от того философа, о котором я говорю, несколькими особенностями. Во-первых, у них нет этой манеры и необходимости говорить от первого лица, они прячут свое «лицо» за авторитетными текстами. Это обстоятельство восходит еще к Средневековью, ко временам схоластики. Тогда слово «философ» писалось иногда с большой буквы, и этим словом обозначался корпус текстов Аристотеля. Существовала установка на анонимность творцов, и не только в области скульптуры, архитектуры и т. д., но даже в философии. Существовало очень своеобразное отношение к текстам первоисточников и к текстам вообще, когда переписчик или комментатор мог поправить первоисточник, искренне думая, что он его улучшает (типа: «Аристотель хотел сказать не то, что написано в тексте, а вот это»), и тем самым при переписывании или при комментировании придавал первоисточнику некий «современный» вид, думая, что его поправка ближе к истине.

Наивные средневековые схоласты (или даже еще раньше, например со времен Диогена Лаэрция, который начал одним из первых делать такую историко-философскую работу) искренне думали, что улучшают тексты. А современные пересказчики — те, кто превращает философствование в знание, — делают это даже без такой мотивации. Они ничего не улучшают, они искренне полагают, что восстанавливают исходное (или настоящее) знание на основе исследований, изучения текстов предшествующих философов. Средневековые схоласты-комментаторы добавляли отсебятину в тексты, которые сохраняли имя первоисточника, то есть, переписывая текст Аристотеля, Платона и т. д., они вносили туда какие-то изменения, при этом текст маркировался по-прежнему именем

Аристотеля, Платона или еще кого-то. Современные авторы ставят под этими текстами свое имя. И получается, что они пишут современные (и тем самым как бы соответствующие современной ситуации) учебники с опорой на знания, полученные их предшественниками, не замечая того, что они убивают живое размышление философа, которого они анализируют, комментируют или пересказывают, и, сами не мысля при этом, выдают эти тексты за философские.

Второе обстоятельство, которое при этом присутствует, так сказать, символьное. В науке, когда мы сегодня пользуемся дифференциальным, интегральным исчислением, которое разрабатывали Ньютон, Лейбниц и другие, мы не пользуемся значками и символами, которыми пользовались эти изобретатели. Сегодня символы и значки уже какие-то иные — осовремененные, узаконенные, стандартизованные. И тем самым основные идеи этих исчислений мы уже употребляем в сильно осовремененном, стандартизованном виде. И точно так же пытаются сделать «философы», которые пересказывают тексты предшественников и превращают их в знания. Кучу всяких служебных слов, категорий, формул, идей, которые использовали мыслящие философы в предшествующие века, они превращают в набор знаний, который необходимо усвоить, и транслируют уже эти служебные слова. А эти слова были предназначены для того, чтобы пояснить, сформулировать мысль, ввести ее в коммуникацию, но не имели самостоятельного значения. Поэтому философия очень часто в таком преподавании превращается в птичий язык.

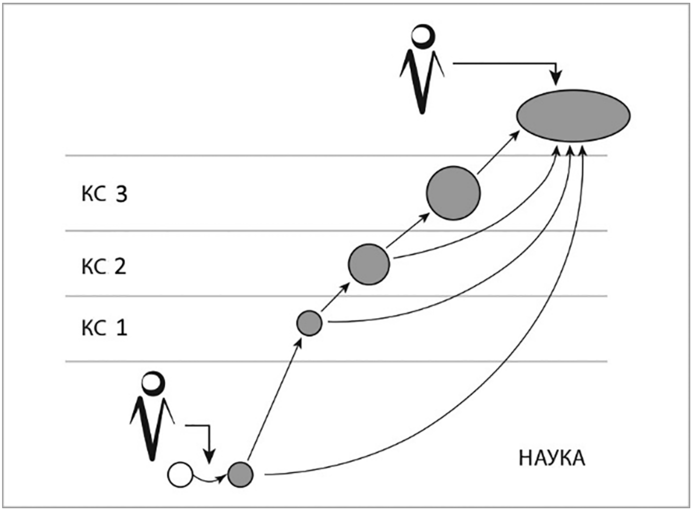
Ведь, обратите внимание, чтобы стать современным физиком и заниматься этой наукой (или любой другой наукой), необходимо пройти физику от ее оснований до современных проблем и пользоваться современными средствами представ-

ления этих проблем. А для этого образование должно быть построено соответствующим образом. Но философия отличается от такого рода культурной работы, и нам необходимо обращаться непосредственно к первоисточнику и вступать в коммуникацию-разговор с тем философом, который когда-то мыслил. Накопленное после этого философа множество всяких знаний, служебных приспособлений теряет свое значение. Тогда какой смысл это всё изучать?

И получается, что для того, чтобы стать физиком, нужно очень много всего выучить, а вот для того, чтобы стать философом, вроде бы ничего такого учить не надо. Тогда как комментаторы и пересказчики философских текстов в лице современных преподавателей или писателей историко-философских книг предполагают, что учиться философии нужно точно так же, как физике. И поэтому все, кто не знает терминологии, многих слов и т. д., не могут в современности заниматься философской работой, точно так же, как человек, который собирается заниматься физикой, не может ею заниматься, не изучив всё то, что выведет его на гребень, на границу современного физического знания.

Я попробую это как-то схематизировать в виде слоев *(схема 2)*. Вот есть некоторая работа, в результате которой получается определенный продукт. И затем этот продукт попадает в дальнейшую работу, и там появляются культурные слои, и есть современность.

Предполагается, что в современности сходится работа, сделанная во всех этих слоях, когда продукт из исходной работы попадает в последующую работу, обрастает какими-то дополнительными знаниями или нюансами, уточнениями, усовершенствованиями и, в конце концов, становится предметом, которым интересуется современная наука, современная деятельность. И здесь, с какого бы слоя мы ни взяли,

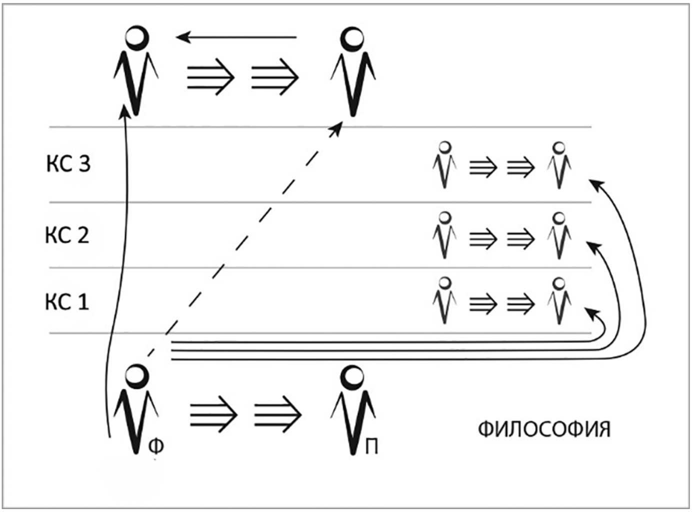


- *Схема 2*
- *КС — культурный слой*

всё — начиная с научной этики, приоритетов и т. д. — возводится к первооткрывателю. И это всегда можно восстановить. Вот последующие слои не всегда можно восстановить, да и не всегда нужно. Это работа для специальных людей, которые занимаются историей какой-то науки, историей идей.

И совсем другая ситуация, связанная с философией (*схема 3*). Когда мы берем некий текст философа — современника Ньютона, Архимеда, Эвклида или еще кого-нибудь, который рождался в философском разговоре, то все культурные слои номинируются как раз совершенно иначе. И современный философ обращается непосредственно к этому тексту, и разговор ведется как бы между современным философом и вот тем философом, классиком.

А всё, что говорили на слоях, оно *как бы* не учитывается. Почему? Да потому что на этих уровнях тот же самый



• *Схема 3*

философ выступал таким же собеседником для участника философского разговора, как он выступает сейчас для современного философа. И попытка перенести научный способ на философию убивает философствование и размышление, превращает всё наработанное философами в знание.

Но тогда встает вопрос о статусе, качестве и прагматике этого знания: что это за знание и зачем оно нужно? И сами же философы впадают тогда в новые заблуждения или в новую ересь. Вот буквально сегодня я смотрел интервью Акудовича, где он говорит про то, что философия никакого отношения к реальной практике и к жизни не имеет и иметь не должна. И вообще, говорит он, самое великое заблуждение философии — это то, что философствование может както образом повлиять на жизнь, например, и приводит следующие примеры: скажем, Аристотель учил-учил Александра Македонского. Александр Македонский, наверное, чему-то у

Аристотеля научился, но потом послал Аристотеля со всем этим знанием и пошел завоевывать мир. И правильно сделал. Или Платон написал книжку про государство, в которой рассказал, что всех поэтов, художников и т. д. надо в нужниках топить. Ну и слава богу, говорит Акудович, что не воспользовались таким рецептом философа Платона, потому что философия к жизни никакого отношения не имеет.

На каком основании возможны такого рода суждения о философии? Они на том основании и возможны, что поколениями учителей философии всё то барахло, которое возникало в этих культурных слоях, преподается современным философам. Они полностью «обалдевают знаниями» и знают много всего, начиная со всяких нусов, апейронов и заканчивая симулякрами. Не знает же современный химик ничего про флогистон, который изучался в химии в XVIII веке, а потом эта штука была дискредитирована, дисквалифицирована. На сегодняшний день все ошметки знаний, которые присутствовали в науке в предшествующих культурных слоях, остались как археологические артефакты в этих самых слоях, а сам предмет сегодняшней научной деятельности некоторым образом трансформировался. Но тем не менее он складывается с учетом всего того, что происходило в этих культурных слоях.

В культурных слоях, «надстроенных» над предшествующим философствованием, тоже образовывалась куча всяких таких артефактов, и если начать их изучать, им обучать, то для того, чтобы начать современное философствование, необходимо обогатиться всем знанием, накопленным человечеством. Но в науке обогащение происходит за счет выкристаллизовывания ядра содержания, всё лишнее из этого ядра вымывается.

В науке происходит так: после каждого этапа необходимые на этом этапе «строительные леса» уничтожаются и остается только продукт, который движется дальше. В «философии» (той философии, про которую я говорил в кавычках) получается, что мы сохраняем не продукт, не мысль, которая была в исходном философском разговоре, а сохраняем то, что являлось строительными лесами: какие-то служебные категории, какие-то преходящие обстоятельства и т. д.

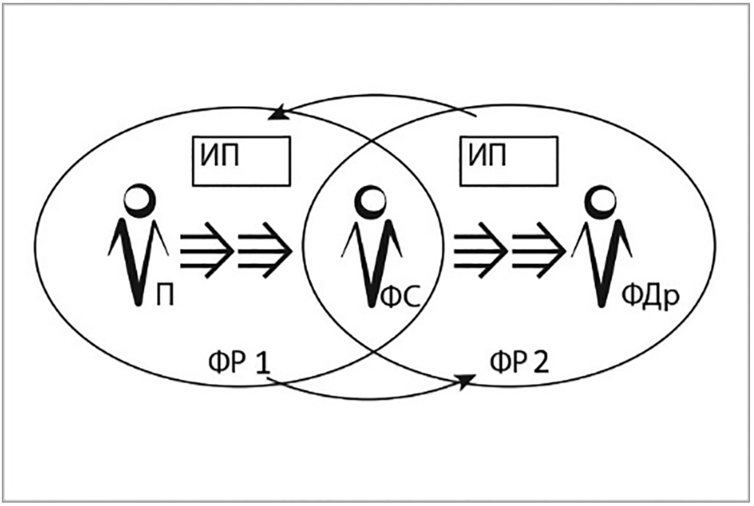
Со мной часто происходят забавные вещи. Я, например, выставляю на публику какой-нибудь текст 1994 года и говорю: это философия. Читают его профессиональные философы, которые учились у профессоров философии, скажем, ЕГУ. Они говорят: «А где тут, ну, например, вещь-в-себе, симулякры или ризома?» «Разве можно писать философский текст, не упоминая ризому?» — говорят они. Текст получается не философский. А я настаиваю на том, что это философия.

Человек, который начнет, не побывав на этой лекции, читать этот пересказ, тоже столкнется с кучей всякого малопонятного, к которому нужно относиться именно как к строительным лесам, подпоркам, а не к тому, что есть сама мысль. Воспроизводиться должен философский разговор, и не просто воспроизводится, а длиться. И поэтому для того, чтобы современный философ мог вступить в философский разговор с Аристотелем, он должен удерживать всю вот эту ситуацию философского разговора и включаться в этот исходный философский разговор. И поэтому философия — это всегда коллективная философская деятельность или коллективно распределенная, в которой без удержания нескольких уровней, нескольких временных пластов ничего не получится.

Итак, что делать с текстом Аристотеля? Либо вы начинаете читать текст Аристотеля, как художественную литературу, и тогда художественная ценность его достаточно низка, и вы

получаете очень маленькое эстетическое удовлетворение от этого. Либо вы начинаете его читать, как научный текст, и это знание ни на что не пригодно. Либо вы восстанавливаете исходную ситуацию мышления, философского разговора Аристотеля и обращаетесь к Аристотелю как к мыслителю.

А вот что дальше с этой мыслью делать? Мы не можем философствовать на ту же тему, на которую философствовал Аристотель, но мы можем иметь отношение к мысли, которая у Аристотеля была. А мысль, которая была у Аристотеля, — она, в общем-то, не может быть непосредственно перенесена на нашу сегодняшнюю ситуацию, потому что мы находимся в другом контексте разговора, у нас другой партнер по разговору. И поэтому, продолжая философствование, к которому мы приобщаемся при чтении текстов пред-



- *Схема 4*
- *П — политик, ФС — философ современности, ФДр — философ древности, ФР 1 — философский разговор 1, ФР 2 — философский разговор 2, ИП — идеальный план*

шествовавших философов, мы продолжаем этот разговор, это философствование через переинтерпретацию мысли в современном разговоре с политиком или практиком. Только таким образом философия воспроизводится и длится.

Я сейчас восстановлю схему для дальнейшего разворачивания содержания *(схема 4)*. Мы имеем ситуацию чтения философских текстов или ситуацию «философского разговора 1». В этой ситуации есть идеальный план и, соответственно, две индивидуальности: философ современный и философ древний. И есть другая ситуация, в которой современный философ имеет дело с политиком и с идеальным планом же — это «философский разговор 2».

Итак, мы имеем дело с двумя ситуациями. И единство этих ситуаций как минимум задается индивидуальностью философа. Здесь точно можно говорить о том, что есть некая связь между идеальным планом ситуации чтения философских текстов и идеальным планом философского разговора о современных проблемах. Грубо говоря, философский разговор 2 определяет то, что мы вычитываем в текстах предшествующих философов в философском разговоре 1. И если таким образом это обозначить, то будет понятен мой тезис о том, что человек, трижды грамотный и образованный, защитивший пять диссертаций, имеющий три высших образования и т. д., но не имеющий вот этого контакта, вот этого «плеча» философского разговора, ничего, никакой мысли не может вычитать в тексте древнего философа. То есть вычитать-то мы можем, восстановить и нарисовать в идеальном плане — ну а дальше приходится продолжать философствование уже в живой ситуации. И в живой ситуации приходится начинать новый цикл жизни идей и перелопачивать все эти инструменты, строительные леса, полуфабрикаты, которые мы в этом философском разговоре 1 берем,

заимствуем, принимаем для того, чтобы употребить затем в философском разговоре 2. И тогда необходимо всю эту ситуацию восстановить, и восстановление всей этой ситуации происходит через заботу и культивирование. Заботу — о чем? Заботу о состоянии идеального плана, который должен быть обязательно втащен в философский разговор 2, и заботу об индивидуальности, которую я тоже описывал в соответствующих лекциях, говоря про этос, топос, логос, праксис философа.

И тогда, конечно же, глупо было бы со стороны Акудовича давать политику какие-то советы. Функция философа не в том, чтобы сказать, что делать, а в том, чтобы удерживать идеальный план и заставлять политика самоопределяться относительно самоопределенного философа. Не давать советы и рекомендации, а вводить в ситуацию философского разговора с практиком идеальный план, чтобы практик мог с ним оперировать, что-то там делать, что-то считывать. И самоопределяться относительно самоопределения другой индивидуальности. В этом состоит задача философа. Соответственно, темой, направлением философствования, предметом выбора будет всё то, что позволяет это сделать.

И тогда тезис, на котором я бы и закончил сегодня лекцию, состоит в следующем: *Что делает философ в стране, где он философствует? Он порождает чувство стыда.* Вообще, когда появляется философ в этой ситуации, всем, кто не самоопределен, должно быть стыдно. Если этого нет, то в стране нет философии, и можно сколько угодно резонерствовать на самые умные темы.

Лекция 17.
Заключение: задачи, стоящие перед мышлением

Я сегодня попробую завершить этот цикл лекций и обозначить те главные задачи, которые, на мой взгляд, стоят перед европейским мышлением, в контекст которого мы должны вписать беларусское мышление. Кроме того, мы должны найти место беларусской философии в структуре европейского мышления.

Если определенным образом посмотреть на содержание этого цикла лекций, то можно сказать, что речь шла о социальной функции, социальной миссии философии и о соотношении в самом философствовании как минимум двух векторов: направленности на творчество и воображение, которые присущи философии, с одной стороны, и, с другой стороны — связи с обществом, практикой, задачами, которые могут быть присущи человеку, квалифицирующему себя как философ и работающему в этой сфере.

Что значит — работающему? В рамках этих лекций я говорил про работу и заботу как о деятельностных категориях, но, помимо самой деятельности, есть другие вещи, связанные с реализацией человеческой активности. Одну из этих вещей мы можем категориально схватывать и описывать как игру, а другую — как жизнедеятельность, в противоположность и игре, и деятельности. Жизнедеятельность — это такая утилизация времени, отведенного человеку для присутствия в посюстороннем мире. Философ, как и любой другой человек,

вынужден распределять время, отвечать за то время, которое ему отведено, решая, на что его тратить. И разные философы тратят время на разные вещи, по-разному распределяют время. Кто-то прожигает жизнь, и большая часть времени уходит на это прожигание, кто-то, наоборот, целиком отдается деятельности и почти не оставляет возможности или временного ресурса, на какие-то другие формы траты времени, распределяя время между работой и заботой, и т. д.

Большинство мыслителей, философов, аналитиков, писателей путаются в средствах решения такой задачи, в средствах описания распределения активности и, соответственно, в средствах планирования распределения времени. И одной из ошибок, которая приводит к этой путанице, является *холизм* — сведение к целостности разного. Это, в общем-то, старая философская проблема, связанная с вопросом о единстве и множественности субстанций, которые подлежат философской или мировоззренческой рефлексии.

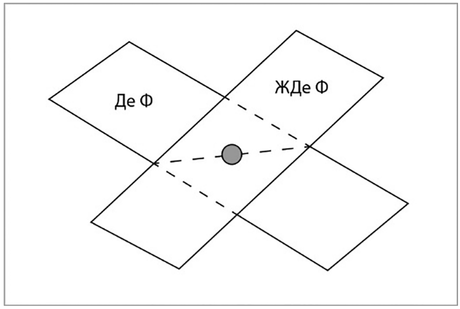
В той истории философии, которая преподается в марксизме, обычно проводят баррикаду-размежевание между монизмом и дуализмом: монистические онтологии, монистические метафизики предполагают единство мира и наличие единственной субстанции, а дуалистические — двойственность или множественность субстанции. А я-то думаю, что эти споры в марксистской философии ведутся неправильно в силу некоторой особой политической заряженности марксистской философии, и вряд ли проблема монизма, дуализма или плюрализма в ее онтологической, метафизической постановке вопроса актуальна на сегодняшний день. Поэтому я перевожу эту историческую форму постановки вопроса о монизме, дуализме и плюрализме в вопрос целостности, или в вопрос холизма.

Любая попытка обсуждать разрозненные явления, разрозненное в категориях целого приводит к ошибкам. В част-

ности, если мы холистически говорим про философа и распределение отведенных ему в этом мире активности и времени, то мы тем самым постоянно подменяем одни формы и типы проявления активности и утилизации времени другими. Мы переносим то, что уместно обсуждать в деятельности, на жизнь человека, а то, что необходимо обсуждать в категориях жизни, переносим на игру или на деятельность. Мы ставим монозадачи перед человеком или, наоборот, критикуем и осуждаем его за действия и деятельность, исходя из такой холистической монокартины описания его деятельности. А это разные вещи, и поэтому мы должны были бы рассматривать их как топы — как пространства, не связанные между собой.

Можно допустить, что между тем, что человек делает, и между тем, как он живет, нет никаких связей и переходов: жить можно по-разному и действовать можно по-разному, и действие, или деятельность, стоит описывать, критиковать, анализировать по законам деятельности, а жизнь — по законам жизни. Но это очень теоретическая постановка вопроса. На самом деле так не бывает, потому что разные виды активности всё равно собираются на некоторой общей платформе, в некотором едином центре, который я в своих лекциях обозначал как *индивидуальность*. И тогда я эту самую индивидуальность удерживаю как точку, вокруг которой это всё вертится (*схема 1*), которая находится на пересечении разных плоскостей, собирает их. Но то, что разворачивается в этих плоскостях, живет собственной жизнью, и перебрасывать содержание одной плоскости в другую можно только тогда, когда мы точно представляем себе то, относительно чего они могут пересекаться, собираться и т. д. Поэтому, когда мы говорим, например, о деятельности философа или о жизнедеятельности философа, то вне конкретной ин-

дивидуальности связывание или критика одного через другое невозможны.



- *Схема 1*
- *Де Ф — деятельность философа, ЖДе Ф — жизнедеятельность философа*

Я только напомню, что индивидуальность здесь — это предмет заботы. Индивидуальность — это не то, что дано само по себе природным или еще каким-нибудь образом, но то, что возникает в процессе заботы. И сейчас мне важна содержательная сторона этой заботы. О чем, собственно, забота? А забота о том, чтобы эта самая индивидуальность стала целостной.

И тогда проблема холизма, о которой я говорил, заключается в том, что мы индивидуальность рассматриваем как данное и изначально целое. Мы пытаемся трактовать всё через эту самую изначальную данность. Тогда как в той философии, которую я перед вами разворачиваю, всё должно быть наоборот. Совокупность разрозненных фактов и действий в разных плоскостях, будучи удержанной определенным образом средствами рефлексии, критики, понимания, задает целостность индивидуальности. Если не прикладывать усилий в плане рефлексии и понимания, то целостность индивидуальности (или единство индивидуальности) рассыпается, разрывается и от нее практически ничего не остается.

Поэтому, говоря о задачах на дальнейший период философствования, я бы назвал *проблему индивидуальности* первой (не главной, но первой), поскольку более важную

проблему сложно без нее обозначить. А более важной я назову собственно *проблему холизма*.

Проблема холизма — это проблема не метафизики, а, скорее, методологии. Она отталкивается от метафизических и онтологических вопросов о единстве мира, монизме, дуализме, плюрализме, а встает именно как проблема того, каким именно образом мы должны подходить к тем или иным задачам и вопросам, опираясь либо на целостность, либо на разрозненность, множественность чего бы то ни было. Так, задачи, которые стоят перед философом или институтом философии, исходят из индивидуальности философствующего. Но эти задачи нельзя выводить одну из другой или считать одну частью другой, большей задачи. Они собираются на индивидуальности философа (школы, института) как целого.

При обсуждении задач в институте ли философии или по отношению ко всей философии, ко всей деятельности (в том числе к мышлению) холистическое отношение приводит к ошибкам.

Я со всей уверенностью могу сказать: мир плюралистичен, он множественен. Поэтому даже само по себе употребление категории «мир» в единственном числе является для философа неоправданным — миров тоже много. Мы живем не в мире, а в мирах. Но плюрализм ведет к полному релятивизму. Тогда либо вы фиксируете и разделяете их и говорите: «Вот — один мир, вот — другой. И то, что справедливо в этом мире, может быть несправедливым в другом мире».

Но совсем другое дело, когда мы начинаем обсуждать справедливость, истинность, долженствование в контексте постановки задач. Ведь как можно поставить задачу, если мы не описали, что истинно, а что нет, что правильно и неправильно, что в этой задаче может быть решением, а что нет? Нельзя.

И тогда мы должны заботиться о границах того мира, в рамках которого мы можем поставить те или иные задачи не только для себя, но и для другого, для нескольких человек, составляющих, например, институт философии. И мы это можем делать только тогда, когда отойдем от онтологически-метафизических способов мышления о мире и сосредоточимся исключительно на методе и средствах мышления. Значит, проблема холизма — это не онтологическая, а методологическая проблема, и она возможна только в контексте постановки задач и обсуждения того, что мы можем делать или не можем делать.

Почему сама по себе постановка задач заставляет меня говорить об ошибках холизма? Потому что холистический подход путает задачи. Помните полную схему института философии? Там есть идеальный план, индивидуальность, практическая коммуникация, есть атрибутивно-эмпирический комплекс и т. д. Так вот, ни одну задачу нельзя поставить для всего института целиком, всякая задача должна быть привязана — либо к пространству коммуникации, либо к идеальному плану, либо еще к чему-то. Точно так же задача может быть поставлена по отношению к жизни философа, по отношению к деятельности философа либо по отношению к той игре ума, которая составляет большую часть утилизации времени, отведенного философу для жизни в посюстороннем мире. И перебрасывать задачи некритично или не трансформируя их содержание из одной плоскости в другую является ошибкой. Тогда деятельностные задачи начинают относиться к жизни, жизнедеятельностные — к игре и т. д. В методологии есть позиционные схемы — это инструменты, позволяющие избегать холистических ошибок.

Вот, например, взаимоотношение философа с позицией, которую на схеме института философии я рисовал как позицию практика или политика. Это очень важная вещь для

меня. Да, большую часть утилизуемого мною как индивидуальностью времени, отведенного Богом мне для того, чтобы я его использовал в этом мире, я трачу на политическую активность. Но я никогда не путаю то, что я делаю в коммуникации с визави философа, то есть с политиком или практиком, с задачами, которые стоят передо мной как философом на доске, в идеальном плане. Я могу через свою индивидуальность устанавливать взаимоотношения между идеальным планом и тем, о чем я говорю, например, с Милинкевичем[48] или еще с кем-либо. Я это делаю! Но трансформирую, перевожу это через свою индивидуальность — и вне моей индивидуальности то, что лежит в идеальном плане, и то, что ставится как задача, например на взаимодействие с Милинкевичем, никак иначе не сшивается. И если вы уберете индивидуальность из этой связки, вы получите абсурд — что, в общем, и делают большинство наблюдателей и критиков. Они абсолютно не понимают тогда смысла действий, отношений, как и смысла тех фигурок, которые в идеальном плане нарисованы.

Одновременно с этим я должен сформулировать третью проблему, которая по отношению к сегодняшнему состоянию философии актуальна. Наш философский подход, который мы называем методологическим, или системно-мыследеятельностным, строится на *оппозиции натуралистического и деятельностного подходов — мы противопоставляемся натурализму*. Но что значит противопоставляться натурализму, если натурализм сегодня как мировоззрение упакован в человеческом языке? Наш язык — он натуралистический. Мы можем сражаться с натурализмом на уровне предметно-

[48] Александр Милинкевич — беларусский общественно-политический деятель. В октябре 2005 года стал единым кандидатом от демократической оппозиции на президентских выборах 2006 года. *(Прим. ред.)*

стей, и, как правило, именно там, на уровне дисциплинарностей, эта борьба и ведется. Но если она не переносится за пределы предметности и дисциплинарности, то победа над натурализмом категорически невозможна, потому что натурализм закрепил свои позиции вне предметных областей, вне дисциплин, а в языке как таковом — в том языке, который стал практически обыденным и естественным. Борьба в языке ведется совсем не так, как борьба в предметном знании. И пока мы не выбьем натурализм из полуестественного, полубытового языка, нам придется постоянно иметь стычки на уровне предметности.

По большому счету, адептов натурализма в предметных областях уже почти не осталось. Деятельностный подход шагает по планете почти как тот призрак коммунизма по Европе, и там, где в научных предметах или в разного рода дисциплинарных подходах возникают свои подразделения института философии, там, где люди начинают рефлектировать и задумываться об основаниях предметов — там натурализм становится объектом критики, нападок с самых разных сторон и подходов. Поэтому натурализм в предметной сфере ослаблен, но на уровне языка и на уровне методик действий, на уровне регулятивов поведения он сохраняется и, «сидя» там, сохраняется практически нетронутым.

Но это дело времени. Точно так же, как научный, или натуралистический, язык долго-долго пробивал себе дорогу, и необходимы были усилия, забота огромного количества ученых, чтобы натуралистический язык овладел человечеством. Точно так же пройдет время, и деятельностный язык тоже человечеством овладеет. Более того, он просто крайне необходим, и уже целый ряд областей знания и деятельности усиленно занимаются этой работой, например всё, что касается менеджмента, инженерии и т. д. Пройдет какое-то

время, и всё встанет на свои места. При этом надо фиксировать, рефлектировать и осознавать некоторые вещи. Ну, например, как Иван Петрович Павлов боролся с ненатуралистическим языком, вводя натуралистический язык? Он запрещал в своем Институте по исследованию высшей нервной деятельности животных употреблять целый ряд слов, например, что «собака думает, что еда лежит там-то и там-то». Он вообще выгонял сотрудников за то, что они не отвыкали употреблять такие слова по отношению к животным. Точно так же поступали очень многие ученые, работая в своих лабораториях, и бездарные ученики, которые не понимали, что надо слова употреблять правильно, по-натуралистически, просто не имели шансов стать учеными.

До сих пор понятна моя мысль? А теперь — проблема, или задача, которая возникает и о которой я дальше хочу говорить. Эта проблема состоит в том, что на сегодняшний день современная философия подвела базу под невозможность повторить подвиг Ивана Петровича Павлова: *сегодня никого невозможно исключить из какой-нибудь профессиональной гильдии, из какой-нибудь сферы деятельности или просто занятий за бездумное употребление слов*. И виновен в этом постмодернизм. Поэтому на смену оппозиции натуралистического и деятельностного подходов приходит *оппозиция постмодернизма и некого нового рационализма*. У меня нет какого-то четкого термина, и, говоря про новый рационализм, я имею в виду, конечно, СМД-философию, но не только. Так или иначе осознание нового рационализма созревает и в других школах: продолжатели франкфуртской школы на этом пути, я имею ввиду Хабермаса и т. д., прагматизм некоторых американских ученых выдвигается на поиски нового.

Для нового рационализма нужно было бы вообще восстановить в правах в качестве «врага» онтологизм, то есть выстроить за постмодернизмом некоторое его онтологическое основание. Все постмодернисты от этого уходят как только могут. И если это основание восстанавливать, то может оказаться, что, по большому счету, новых адептов постмодерна не окажется. Но некоторая культура уже возникла, и тексты разного рода уже транслируются. Можно попытаться позаимствовать у самих постмодернистов некоторые их, скажем, квазионтологические полагания, например полагание текста как некоторой онтологии. Но эту работу сами постмодернисты делать не будут, эту работу придется сделать за них. И в этом, между прочим, нет ничего удивительного, точно так же поступали адепты-классики деятельностного подхода по отношению к натуралистическому подходу. Основания натурализма восстанавливает Щедровицкий, а не сами натуралисты.

И пока постмодернизм, уже, собственно, закончивший период своего расцвета, а может, и своего существования, изучается студентами, юными аспирантами, пожилыми докторами наук как философия для подражания, они, во-первых, ничего не понимают в самом постмодернизме, а во-вторых, это занятие неблагодарное и бессмысленное. Изучать его нужно примерно так же, как марксисты изучали мелкобуржуазные теории своего времени, противопоставляясь им. Точно так же, как Щедровицкий изучал в свое время натурализм, сразу оппонируя, противопоставляясь этому. Мы сразу тогда натолкнемся на то, что все постмодернисты станут разбегаться, как тараканы, моментально, то есть никто из них не признает себя похожим на другого. Это тактика для того, чтобы их не накрыло одной бомбой. И вот эта проблемати-

ка, новая оппозиция — она есть то, чем надо заниматься институту философии.

Следующее, что может быть выставлено в качестве проблемы для института философии и для философа (в этом ряду она четвертая), — *проблема редукционизма*. Я бы так ее назвал.

При этом слово «редукционизм» я использую не как ругательство и не в смысле редукционизма Гуссерля, в результате которого получаются факты и т. д. Как только мы начинаем противопоставляться онтологизму, у нас исчезают какие бы то ни было твердые основания для выделения предметов своей деятельности, не говоря уже про предмет собственного философского интереса. Либо мы цепляемся за первый попавшийся под руку предмет, апеллируя ко всему тому, к чему апеллирует нефилософствующее сознание, как-то: «А мне интересно», «А я хочу этим заниматься» и т. д. Мне нужен предмет деятельности и предмет игры, между прочим, тоже нужен. А как его получить, если, становясь на позицию системного подхода, мы противопоставляемся онтологическому подходу? В деятельностном подходе по отношению к формулировке предмета собственной деятельности тоже наработан целый ряд средств, но они в первую очередь средства описательные. Это описания того, как создавались разные научные предметы. А вот как создаются деятельностные предметы, в СМД-подходе не сказано. Более того, если мы понимаем, что мы плюралисты, мир не един, мир множествен и нецелостен, если мы понимаем, что сами являемся всего лишь предметом особой заботы Творца ли, самих себя ли, соучаствующих в этом творении и т. д., — тогда возникает проблема того, как мы формулируем и создаем собственный предмет-объект, на чем сосредотачиваем и работу, и игру, чему можем подчинять свою собственную

деятельность. И тогда мы начинаем рассматривать эту проблему как проблему или задачу редукции — сведения разного и многого к одному, но не как к онтологическому одному, а к одному «достойному». Достойному того, чтобы этому одному посвящать жизнь, чтобы на этом аккумулировать свою энергию и тратить время, отведенное нам в посюсторонней жизни. Для этого у нас могут быть идеологические, аксиологические, этические рассуждения о том, что ценно, а что нет.

Эта задача и проблема редукции должна быть *методологически обеспечена*, и я, наверное, единственный раз затрагивал этот вопрос в своем докладе «О некоторых редукциях в программировании»[49]. Собственно, проблема редукционизма мне видится как ряд процессов сведения многого в единое. Но единое не как сущее, а как предмет, заслуживающий того, чтобы стать предметом приложения, то есть *достойный* предмет приложения. И, по большому счету, это сведение разного гетеро- к моно- и уно-, это унификация, монизация и т. д. Причем в рамках наработанных подходов — СМД, нового рационализма и других — мы это можем делать, продолжая разрабатывать содержательно-генетическую логику. Поэтому проблему редукции я вижу как проблему логическую.

И, наконец, обозначу последнюю проблему, которой надо заниматься и которая, с моей точки зрения, является главной. Это *проблема мышления*. Проблема мышления разворачивается в нескольких аспектах. Во-первых, мы должны подвести черту и зафиксировать исчерпанность программы,

[49] Мацкевич В. В. О некоторых редукциях в программировании // Выступления на методологической школе «Институты. Функции. Пространства» (Украина, Трускавец, август 2001 г.).

которую все эти годы реализовывали методологи: программы исследования мышления как деятельности. Потому что мышление деятельностью не является и, в этом смысле, мышление не воспроизводится. Можно еще иначе сказать: то, что воспроизводится, не есть мышление. Воспроизводится деятельность. То, что воспроизводится, могло быть вчера мышлением, но, как только оно стало воспроизводиться, оно мышлением быть перестало. Отсюда — мы не можем категоризовать мышление как деятельность. Хотя нужно признать, обозначить очень четко и фундаментально, что программа изучения мышления как деятельности была единственно возможной, а может быть, и остается единственно возможной программой изучения и исследования мышления, потому что *исследовать* мышление можно, полагая что-то как предмет исследования, а положить как предмет исследования можно только ставшее и только то, что может быть воспроизведено. Мышление, которое постоянно ускользает от мыслителей, от исследователя, от того, кто им пытается заниматься, должно быть омертвлено. Точно так же долгое время действовали микробиологи: для того, чтобы изучать живую клетку, ее нужно было умертвить, чтобы изучать живой организм, его нужно было умертвить, потом препарировать. И вся биология занималась изучением мертвого, считая и полагая, что она изучает живое. Затем возникает локальная проблема артефакта. Артефакт здесь — это то новообразование, которое возникло в умертвленном живом в результате превращения его в нечто пригодное для исследования. Ошибки этого изучения базировались на появлении такого рода артефактов. До тех пор, пока в инженерии не появились средства неразрушающего контроля (как, скажем, УЗИ, компьютерная томография и прочее), изучать живое

как живое было невозможно. И в тот период, когда была поставлена всерьез проблема исследования мышления, это мышление нужно было делать препаратом.

Для нас сегодня проблема мышления разбивается на две части: первое — это исследование, а второе — это практикование. И, обращаясь к нашим предшественникам, то есть к СМД и Московскому методологическому кружку, необходимо снять шляпу и сказать, что в плане исследования мышления они нашли, наверное, единственный возможный ход препарирования мышления и, в этом смысле, делания его предметом изучения-исследования. Этого не сделали, например, вюрцбургцы и другие натуралистические школы, которые тоже пытались исследовать мышление, а также гештальтисты и любые психологисты, которые к этому подходили. А вот СМД-методологии это удалось, но продвинуться в исследовании мышления они благодаря такой процедуре, в результате которой получили предмет исследования, не могли. Но они накопили или оставили нам в наследство другое: кроме мизерных знаний про мышление как таковое, они нам оставили возможности и способы практикования мышления. Например, методологический семинар, организационно-деятельностные игры, набор схем, категорий, представлений и идей, которые позволяют при соответствующей заботе культивировать мышление, практиковать его.

Наша задача — распоряжаться всем этим умело. Иначе, какой же это «лыцарь», если он берет доставшиеся в наследство способы и использует их неумело? Задача еще и в другом: надо что-то отдать следующему поколению. Чтобы отдать, надо тоже определенным образом зафиксировать, описать это и т. д. И теперь то, что мы умеем практиковать, нам надо сделать предметом исследования. А для того, чтобы

сделать это предметом исследования, нам нужно разобраться с проблемой редукции, зафиксировать это как предмет исследования и сформулировать программу исследования. Но исследовать мы должны живое мышление, а не препарированное, не артефакты.

А дальше я бы сказал так: у каждой из проблем, названных мной, может быть две ипостаси, два модуса. Более того, без этих двух модусов названные проблемы яйца выеденного не стоят и являются абсолютно метафизическими. А модусы задаются тем, что мыслить может только «сладкая парочка», то есть философ и практик.

И поэтому мыслить-философствовать можно только тогда, когда проблема индивидуальности, например, берется сразу в модусе, который виден из одной части этой пары и из другой части этой пары. Мыслить идею индивидуальности, развивать теорию индивидуальности, разрешать проблему индивидуальности нельзя абстрактно-теоретически, но только практикуя это, то есть выращивая индивидуальность, воспитывая индивидуальность, стимулируя индивидуальность, индивидуализируясь через антропопрактики разного рода, антропогогики. Но антропогогики, антропопрактики сами по себе ничего не стоят, если это эзотерика, тогда для философии они значения не имеют.

Два модуса можно представить как две интенции мышления, которые я разбирал в статье «Техника»: философская интенция и техническая интенция. А чтобы эти интенции не были разбегающимися, нам нужно разрешить проблему холизма, то есть задать некую целостность разнонаправленных интенций. Проблема холизма в этих двух ипостасях — это и проблема рассуждательная, а с другой стороны, она стоит как проблема синтеза, соединения разнородного в одном, как в композитных материалах или в популятивном объекте.

Вот, например, строители хорошо знают, почему стал возможен железобетон. Он стал возможен только тогда, когда эмпирическим путем коэффициент расширения металла и образующейся цементной целостности в определенном диапазоне температуры стали одинаковыми. Если б этого не было, тогда бы все рассыпалось. Проблема холизма поэтому — это проблема философствования, с одной стороны, а с другой стороны, практически это политическая проблема: как из коммунистов и националистов сделать единую оппозицию, или в одну упряжку впрячь осла и лань.

И завершающий фрагмент сегодняшней лекции касается, скажем так, самовыражения экземплифицированной индивидуальности Минского философского кола[50] и вообще беларусской национальной философии в контексте европейского мышления.

Понимаете, какая вещь? Европейское мышление время от времени распадается на национальные составляющие, или культурно-региональные составляющие, например англо-саксонская философия противостоит в какой-то момент континентальной философии, французское мышление противостоит немецкому и т. д. Время от времени какое-то из региональных ответвлений этого европейского мышления начинает доминировать и задавать моду в Европе. Но для этого оно должно как-то *стать* и проявиться в своих формах инобытия.

Обсуждая институт философии, я рассказывал про цикл жизни идей — как они переходят в разные текстовые фор-

[50] Мінскае філасофскае кола — творческое объединение минских гуманитариев, действовавшее во второй половине 1990-х — начале 2000-х годов и ставившее перед собой задачу подготовки и издания корпуса гуманитарно-философских словарей, хрестоматий и учебных пособий. Участниками были В. Мацкевич, А. Грицанов, В. Абушенко. (Прим. ред.)

мы и прочее. Предположим, перед вами сидит человек, который имел наглость (и реализовал эту наглость) объявить годичный курс лекций по введению в философию. Другой человек, которого я признаю достойным того, чтобы называться философом в Беларуси, — Акудович — несколько раз заглянул сюда и говорит: «Ну, Мацкевич, ты наглец. И, в общем, если я тебя и уважаю за что-нибудь, то только за эту наглость, что ты это объявил и пытаешься делать».

Другие, которые тоже могут быть со временем достойны моего философского уважения как философы, тоже, в общем, смотрели на это всё очень скептически. Тем не менее я этот курс лекций объявил, я его читаю и сегодня в этом месте его завершаю.

В наследство от моих учителей мне достался идеальный план, и я могу с ним работать; моя индивидуальность порождает идеи, которые я должен записать. И у меня есть возможности сделать это — словари, статьи, книги.

Словари, энциклопедии и тексты в былые времена имели большую эффективность. Кант, издавая свои книжки, переворачивал Европу и вел ее к свержению феодальных порядков. Триста экземпляров на всю Европу тогда имели эффект разорвавшейся бомбы. Теперь, после постмодернизма, в интернет-эпоху, рассчитывать на то, что текст будет эффективным, не приходится.

Но я могу писать еще и иначе. Я могу писать не тексты на бумаге, а могу «писать» на популятивных человеческих структурах. Например, я могу создавать структуры типа института философии. Поэтому можно создавать Агентство гуманитарных технологий, которое становится интеллектуальной составной частью каких-то общественных организаций и сообществ. И еще я могу писать на индивидуальностях других людей. Это не совпадает со структурами.

То есть я могу писать тексты, могу создавать структуры и могу работать со стимулированием индивидуальности через отпочкование или «отблеск» от той индивидуальности, которая лежит в основе формулировки этих идей. Но что я пишу? Я пишу эти самые идеи, набор идей.

К сожалению, я вынужден констатировать вторую сторону холистической проблемы. Другой — оборотной — стороной ошибки холизма является невозможность собрать в целое то, что актуально подается в разных ипостасях. То есть возникает проблема целостности моей индивидуальности — не для меня, моих игр, в которые я играю, моих работ и забот, которые я осуществляю, и собственной индивидуальной жизни, — возникает проблема целостности для Другого. Восприятия того, что я делаю *всё как одно*. Понятно, что совместить в одном тексте структуру, созданную и поселенную в этом домике[51] и индивидуальность человека в этом домике, пытающегося культивировать эту индивидуальность, и текст, который в этом домике лежит на полке, подписанный моим именем, пришпиленным к моей индивидуальности, — совместить всё это в одно целое, увы, очень сложно.

Еще хуже это для Другого, у которого нет средств для комплексирования, собирания, синтеза всех этих компонентов. Ну, предположим, другой философ считает меня талантливым человеком. И тогда он говорит: «Мацкевич гробит свой талант, он его закапывает в землю, потому что вместо того, чтобы писать умные книжки, он: а) пишет полупублицистические и уж точно не научные книжки, б) и даже этих книжек не пишет, а постоянно возится с политиками и общественниками». Политики, которые берут мою книжку, говорят: «Вроде и написал что-то умное, так нет бы пар-

[51] Имеется в виду «Падворак» — дом в Минске, где проходили лекции и где регулярно собиралось методологическое сообщество. (Прим. ред.)

тию создал, которая могла бы нас укрепить. А занимается какой-то ерундой, книжки пишет заумные, вместо того чтобы заниматься организационной работой, структуры строить».

Я говорю это не для того, чтобы жаловаться. Важно следующее: тот, кто читает мои тексты, кто встраивается в протоинститут философии, ни с чем не сможет разобраться, если:

а) не сможет с помощью методологических средств развести разные элементы (тексты, идею, практику, коммуникацию) по разным топам;

б) не сможет собрать это всё в один многослойный многопространственный текст или объект своего собственного действия.

На сем я ставлю точку.

Владимир Мацкевич — *беларусский методолог, философ, общественный и политический деятель. Родился 14 мая 1956 года в г. Черемхово Иркутской области в семье беларусских политических ссыльных. В 1960-х семья вернулась в Гродно.*

Владимир получил образование в Ленинградском государственном университете (современный Санкт-Петербургский государственный университет) на факультете психологии. Является учеником философа и методолога Г. П. Щедровицкого, принадлежит к «генерации 1980-х годов» участников Московского методологического кружка.

В 1994 году Владимир Мацкевич основал Агентство гуманитарных технологий в Минске и объявил собственную программу интеллектуального преобразования Беларуси — Культурную политику, ключевым тезисом которой является слоган «Думать Беларусь». В рамках программы реализовал несколько важных общественных инициатив, одна из которых — это создание и деятельность в Беларуси Летучего университета как платформы современного мышления и образования.

4 августа 2021 года Мацкевич был задержан сотрудниками КГБ.

23 июня 2022 года Минский областной суд приговорил философа к пяти годам колонии усиленного режима по обвинению в создании экстремистского формирования и руководстве им, участии в групповых беспорядках и в оскорблении Президента. В феврале 2023 года ему ужесточили режим наказания, заменив колонию на содержание в тюрьме.

С августа 2021 года признан политическим заключенным.

В заключении Владимир Мацкевич продолжает размышлять над основаниями современной философии и методологии, развивая свои идеи в направлении семиотической топологии.

Книги, статьи, лекции и публичные выступления В. Мацкевича собраны на сайте https://matskevich.org/

Содержание

Tytuł oryginału: Vviedienije v filosofiju
Autor: Vladimir Mackievič

ISBN 978-83-969297-7-8

Imprint Januškevič Publishing

Andrei Yanushkevich Publishing
ul. Podleśna 8/10, 05-091 Ząbki
januskevic.books@gmail.com

Ząbki 2023
Wydanie pierwsze

Druk i oprawa Sowa Sp. z o.o.